رسالتان في الاصول

١- فوائد بحر العلوم وهو الفوائد الاصولية للمصنّف

٢- الوافية من تصنيف العلامة المولى عبد الله بن محمد البشروي التوني الخراساني المتوفى سنة ١٠٧١ وهو متن اقبل عليه كثير من الفقهاء والاصوليين فاكثروا في شرحه وفي الحاشية عليه انظر الذريعة وغيرها.

وهو السيد مهدي ويقال محمد مهدي بن السيد مرتضى الحسني الطباطبائي البروجردي المولود بكربلاء في شوال سنة ١١٥٥ والمتوفى بالنجف سنة ١٢١٢ انظر ترجمته في اعيان الشيعة ج ٤٨ ص ١٦٤-١٨٠ ارقام ١١٠٦٦ وفي روضات الجنات والكنى والالقاب وغيرها

رسالتان في الاصول

أ- فوائد بحر العلوم وهو الفوائد الاصولية والمصنف هو السيد مهدي ويقال محمد مهدي بن السيد مرتضى الحسني الطباطبائي البروجردي المولود بكربلا في شوال سنة ١١٥٥ والمتوفى بالنجف سنة ١٢١٢ انظر ترجمته في اعيان الشيعة ج ٤٨ ص ١٦٤-١٨٠ رقم ١٠٩٦٦ وفي روضات الجنات و الكنى والالقاب وغيرها

٢- الوافية من تصنيف العلامة المولى عبد الله بن محمد البشروي التوني الخراساني المتوفى سنة ١٠٧١ وهو متن اقبل عليه كثير من الفقهاء و الاصوليين فاكثروا في شرحه وفي الحاشية عليه انظر الذريعة وغيرها.

فوائد مرحوم السيد بحر العلوم قدس سره

فوائد سيد بحر العلوم طاب ثراه

1

ويطلق على التصديق والمسائل التي هي المحمولات والنسب الحكمية بينها وبين الموضوعات وعلى خطابات الله
المتعلق بافعال المكلفين والاحكام الخمسة المعروفة بالشرعية وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة
والاباحة وعليها مع الاحكام الشرعية الوضعية كالصحة والبطلان والحكم بكون الشيء سببا لامر
شرعي او شرطا او مانعا وكذا الحكم بكونه جزءا او خارجا ويمكن الحكم بان اللفظ موضوع لمعناه المعين
له شرعا ولا يختص بالخمسة المذكورة اولا وان اوهمه بعض عبارات القوم بل كل ما استند الى الشرع
وكان غير الاقتضاء والتخيير فهو حكم وضعي والمناسب لاصطلاح المتشرعة من المعاني المذكورة
احد الثلثة المتاخرة دون ما تقدمها من المعاني مع ما في الاول منها من الفساد او التكليف خارج
عن السداد وما في الجميع من عدم الملائمة لتردد الاحكام عندهم هنا بين الواقعية والظاهرية
واولى الثلثة الاخيرة بالارادة هو الثاني فان الخطابات المذكورة هي ادلة الفقه او بعض
ادلة والفقه هو العلم بالمدلولات الحاصل من الادلة لا العلم بالادلة نفسها وان توقف العلم
بها عليه ضرورة ان العلم بالشيء غير العلم الحاصل عن الشيء فحمل الاحكام على الخطابات مع اشتمالها
غير مستقيم واما الخمسة المشهورة فيضعف بالحمل عليها بحث الفقيه عن الاحكام الوضعية في جميع
ابواب الفقه خصوصا المعاملات كان المقصد الاتم فيها بيان الصحة والبطلان فلا داعي
الى التخصيص بغيرها والالتزام الاستطراد فيها على كثرتها ولا الى ارتكاب التاويل في الاحكام الوضعية
بما يرجع الى الشرعية فانه على تقدير صحته تكلف مستغنى عنه ولزوم الاستغناء عن
قيدي الشرعية والفرعية كاحتمال قصد الايضاح فيهما دون الاحتراز مشترك بين الوجوه الثلثة
فلا يترجح بذلك بعضها على بعض هذا اذا اريد بالوجوب والحرمة وغيرهما ما كان شرعيا وفرعيا
كما هو الظاهر هنا خصوصا في مقام تعريف الاحكام فان علم الاحكام هو علم الفروع ولو اريد الاعم ولو
في البعض كالوجوب فالمعتبر ان الاحتراز بان ويخرج بالاحكام العلم بمثل قيام زيد وقعود عمرو وبا
الشرعية ما يحكم عليه بالوجوب مثلا في سائر العلوم والصنائع او بمقتضى العادة او العقل
المحض وبالفرعية العقائد الدينية وبالادلة يخرج العلم الضروري بضروريات الدين او المذهب لا

عليهم
لاستغنائهما عن الدليل وكذا علم الله تعالى به عن النظر وعلم الملائكة والانبياء والائمة صلوات
لاستناده الى الاسباب القطعية الضرورية وتنزههم عن الظن بدليل العصمة عن الخطاء وعن وتنزههم
التقصير عن النظر وان ادى الى اليقين لعلو منصبهم عنه ولان العلم الضروري ادعى الى القبول فيجب
حصوله بقاعدة اللطف ولعدم الحاجة فيه بطريق السمع وتوسط الاسباب لانها في الضرورة فانها
وسائط في الثبوت في الاثبات والعلوم النظرية كلها ذات اسباب لكنها غنية عن النظر
في اسبابها بخلاف النظرية وعلى القول بان علمه سبحانه بالاشياء لعلمه بذاته الذي هو سبب العلم
بمعلولاته فانما يلزم ان يكون علمه تعالى سببيا لا استدلاليا والدليل غير السبب فلا يحتاج الى اعتبار
قيد الحيثية والادلة واحترزوا بالتفصيلية عن علم المقلد في المسائل الفقهية فانه عن دليل اجمالي
مطرد في الجميع وهو ان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي وتعدد
الموضوع وهو المشار اليه بهذا لا ينافي الاجمال بل التحقيق يحققه اذ لا اجمال الا اذا تعدد وكذا
انتهاؤه عليه الى الادلة التفصيلية بواسطة المجتهد حيث استند الى قوله المستند اليها لان المفهوم
من العبارة الاستناد اليها ابتداء عن غير واسطة ولا اخلال فعليه باختلاف عبارات المجتهد
وضوحا وخفاء واختلافها في كيفيته نظرا الى مراتب الثبوت عنده كسماعها بالمشافهة الى
المعصوم مع وجود الافضل فان هذا كله لا يقتضي استناد المقلد الى الادلة التفصيلية اذ المراد
بها ادلة المسائل المنصوبة لها شرعا والامور المذكورة خارجة عنها واذا اقتضت تفصيلا
في علم المقلد من جهة اخرى وقد يستغنى عن هذا القيد بدلالة الادلة على التعدد المنفي في علم المقلد
وانما لم يكتفوا به لاحتمال ارادة الجنس خصوصا مع حمل الاحكام على البعض ولو قيل في تعريف
الفقه انه العلم النظري بالمسائل الشرعية الفرعية عن جهة تفصيلية لكانت القيود مع
وضوحها احترازية لا ايضاحية وفي التعريف سؤالان مشهوران احدهما سؤال
العلم وهو ان معظم الفقه من باب الظنون لابتنائه على الادلة الظنية كاخبار الآحاد التي
هي ظنية سندا ومتنا ودلالة وتعارضا وعلاجا وقد تطرقها الوهن والخلل بكثرة الا
فناء
الاخبار

٢

الاخبار الكاذبة ودسائس الغلاة والزنادقة والروايات الصادرة عن التقية واقصى
ما يحصل منها غالبا لكثرة الاحتمالات المؤلفة من العلم ادنى مراتب الظن فكيف اطلق عليها
العلم وهو كاليقين اسم للاعتقاد الجازم المطابق للواقع وهذا انما يرد على مذهب المخطئة
القائلين بان لله تعالى في جميع المسائل والوقائع حكما واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف
الآراء ولا يتعدد بتعدد اقوال الفقهاء وان المجتهد الطالب لهذا الحكم قد يصيبه بجهة
بالدليل الظني وقد يخطئ كما هو شأن الظني ولكن المخطئ معذور مأمور بما ادى اليه ظنه
من الامور فهو في كل مسألة ظنية ظان بالحكم الواقعي قاطع بالحكم الظاهري وهو الحكم الثانوي
الذي قد وقع التكليف به بعد تعذر الاول وذلك بواسطة مقدمتين قطعيتين هما ان
هذا ما ادى اليه ظني وكل ما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي فان الاولى وجدانية والثانية
اجماعية ومقتضاهما القطع بالحكم الظاهري لا الواقعي فان القطع به فيما طريقه الظن ممتنع
على هذا الاصل وانما يتأتى على رأي المصوبة بناء على اصلهم الفاسد من نفي الحكم الواقعي الواحد
وقولهم بان حكم الله في كل شيء هو ما ادى اليه اجتهاد المجتهد فيتعدد حكم الله الواقعي عندهم
بتعدد الاقوال ويختلف باختلاف الانظار وخطاء المصوبة كاصابة المخطئة معلوم
بالادلة العقلية والنقلية ظاهر على اصول اصحابنا الامامية فلا بد من التأويل ورد
الحد الى ما يقتضيه الاصل الاصيل وهو اما بحمل العلم على المعنى الاعم من اليقين والظن او حمل
الاحكام على الاعم من الواقعية والظاهرية واما حمل العلم على خصوص الظن كما صنعه بعضهم
فليس بجيد ومثله تخصيص الحكم بالظاهري لحصول اليقين بالحكم الواقعي في كثير من المسائل
بالدليل القطعي كالاجماع ونحوه وهو من الفقه فيجب دخوله في حده ولا يتم الا بارادة العموم
من احدهما ولا ينتقض بالاحكام الضرورية لخروجها بقيد الادلة كما تقدم واطلاق كل من العلم
والحكم على المعنى الاعم شائع كثير وبكل منهما يندفع المحذور وقد اجيب عنه في المشهور بان
الظن هنا واقع في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فان

اراد وا بالحكم المعنى الاعم رجع الى الوجه الثاني وصح على قولي المصوبة والمخطئة معا وان اراد واخص
الحكم الواقعي كما هو الظاهر عند الاطلاق اختص بالمصوبة ولم يصح على قول غيرهم فان في العالم وكانهم
وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال والا فوجهه في كلام اصحابنا
على الاعم ليوافق ما اتفقوا عليه من بطلان التصويب وكيف كان فالجواب على مذهب المخطئة فيما ذكرنا
من الوجهين ولا ثالث لهما وقد يفرق بتعيين الاول نظرا الى ان قطع الفقيه بالحكم الظاهري انما
يحصل بالدليل الاجمالي المتقرر دون التفصيلي فيخرج عن الفقه بقيد التفصيل كعلم المقلد و
فيه نظر لان التفصيل ملحوظ في علم الفقيه المجتهد فانه في قوله هذا ما ادى اليه ظني
ناظر الى تفاصيل الادلة ووجوه الدلالة وجهات الترجيح في كل مسئلة وان عبر عنها
بتلك العبارة الاجمالية فانها اجمال في الصورة وتفصيل في الحقيقة بخلاف علم المقلد فانه
عن دليل اجمالي محض غير ملحوظ فيه شيء من التفصيل وهو ظاهر نعم يمكن ترجيح الوجه الاول
بظهور التفصيل في ادلة الفقه على هذا التقدير فانها خصوص الايات والروايات والاصول
والاجماعات المستدل بها في الفقه على اعيان المسائل والتفصيل فيها لكونها ادلة له ظاهر
معلوم واما على الثاني فالدليل ما سبق من المقدمتين ورجوعهما الى التفصيل في تلك الادلة
انما يعرف بدقيق النظر وكان البناء على الاول اولى ويتجه ايضا من تبادر الاحكام الواقعية
من مطلق الاحكام ان مقصد الفقيه وغرضه الاصلي معرفة تلك الاحكام وبذل الجهد في تحصيلها
من الادلة وهو التفقه في الدين المامور به في الكتاب والسنة فان المعقول منه هو طلب
الاحكام الواقعية الالهية التي سنها الله تعالى لعباده وبينها النبي ص والائمة ع وجعلوا
العارفين بها حكاما ورواة كما في الحديث المشهور انظروا الى رجل منكم قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما وصرف
الاحكام في هذا ونحوه الى الاحكام الظاهرية في غاية البعد بخلاف التصرف في العلم والمعرفة
بالحمل على ما يشمل المظنة فانه قريب جدا ومن المعهود المعروف بدلالة الظن وقيامه مقام العلم

ان الظنية

ان الظنية فيكون بدل العلم بالحكم الواقعي المتعذر هو الظن به لا القطع بغيره وقول الفقهاء
هذا حلال وهذا حرام وهذا صحيح وهذا باطل من دون تقييد بجهة مخصوصة يقتضي ان يكون
ظنهم في الواقع كما هو شان القضايا المطلقة مع ظهور قصدهم في المسائل العلمية فيكون مقصودا
في غيرها فان كلامهم في الكل جار على نمط واحد ويدل على ارادة الواقعية انهم في تلك الاحكام
نقلهم الخلاف في اكثرها ومحل الخلاف هو الحكم الواقعي لا الظاهري فانه في حق كل مجتهد ما ادى
و ٥ اليه ظنه ولا مجال للخلاف فيه وكذا استدلالهم عليها بالادلة التفصيلية المتضمنة لاحكام الفروع
ولا ريب ان مدلولها الاحكام الواقعية دون الظاهرية فيكون الاحكام في المطالب كذلك
لينطبق الدليل على المدلول ويتم التقريب من دون تكلف واذا كان المراد بالحكم في كلامهم هو الحكم
الواقعي كان المراد ما يعم الظن ضرورة امتناع القطع بالحكم الواقعي عن الدليل الظني على ان امكان
العلم لا يختص بالفقه بل يجري في سائر العلوم التي يكتفى فيها بالظن كاللغة والنحو والتصريف
والصرف وغيرها والتوجيه بالحكم الظاهري لا ياتي فيها او بتكلف شديد فيما كان من مبادي
الفقه واما غيرها من العلوم الظنية التي لا تعلق لها به كالطب والرمل والنجوم والقيافة
والاعداد فالوجه فيها في الظن فينبغي البناء عليه في الكل لاستقامته واطراده وان امكن
توجيه بعضها بغيره فان اخراجه عن نظرائه الكثيرة وتخصيصه من بينها بذلك تحكم ظاهر هذا
ما قصدنا به الانتصار للوجه الاول وقد ينتصر للثاني ببقاء العلم على حقيقته واستعماله
الشايع وان مدار العمل على الاحكام الظاهرية فينبغي ان يكون الفقه هو العلم بها لا الظن بالاحكام
الواقعية المخفية وان الظن بالحكم الواقعي لغة وشرعا ربما يحصل لغير الفقيه من الادلة التفصيلية
وليس فقيها فلا بد من تخصيصه بالظن المعتبر وهو مع ما فيه من التجوز الغير المفهوم منه لا يكاد
يسلم من الدور فان الظن المعتبر هو ظن الفقيه المتوقف معرفته على معرفة الفقه مع ان الظن با
لحكم الواقعي بمعنى تعلقه بنفس الحكم الثابت في الواقع يستلزم القطع به فيتجه ان يراد من الظن با
لحكم الواقعي الظن بواقعية الحكم والحق ان هذا الظن غير الفقه وان علم المقلد بالاحكام علم قطعي

حاصلين للادلة مثبتين القطعيتين كما هو جوابه وقد اخرجوه عن الفقه بقيد التفصيل ومقتضاه دخوله فيما
تقدم منه من القيود فلا يكون المراد بالاحكام خصوص الواقعية كما يقتضيه الوجه الاول والاخير علم بقيد
الاحكام ولم يتوقف على شي آخر والكلام مع قطع النظر عن ذلك ان علم المجتهد والمقلد بمعنى واحد فيما بالاحكام
هو الظن بالاحكام الواقعية وعلم المقلد هو القطع بالاحكام الظاهرية تحكم محض مع بقاء العلم على ظاهره
من القطع فائدة ظاهر الحكم على شي يقتضي كون المحكوم عليه من افراد المحكوم به حقيقة حتى يوجد الحكم
صارف يصرف عنه الحكم ولذا لم يصح قولنا زيد اسد والمنية السبع الا بالاوضاع الى التشبيه البليغ
فكان معناه زيد كالاسد والمنية كالسبع وبالجملة فاهل العرف اللغة والعرف والمحاورة لا يرتابون
في التفرقة بين مقام الحمل وبيان التشبيه ونظائره فمقام الحمل هو ما كان الموضوع فيه من جزئيات
المحمول ومن افراده الحقيقية والحمل الماهية على بعض افرادها المجازية كما استعمال الماهية الموضوعة
لافادة الحمل في التشبيه لافادة انه قد بلغ من المشابهة بالافراد الحقيقية حتى كانه فرد منه
حقيقة واذا حمل عليه ذلك حمل المواطئة وهذا هو المسمى بالتشبيه البليغ ومن البين انه لو صح
الحمل على الافراد المشابهة للافراد الحقيقية حقيقة من غير تجوز ولا ارتكاب لخلاف الظاهر من اللغة
لزم ان لا يفرق بين قولنا زيد انسان وزيد اسد واذا لا يكون قولنا زيد اسد تشبيها بليغا
وقد صرحوا بذلك وفرقوا بين الامرين واذا حكم الشارع بحكم على شي ولم يكن هناك قرينة على الموضوع
المحمول كما اذا مفهوم المحمول من العبادات المتوقفة على بيان الشارع ولم يعلم البيان من قوله على
وجه التحديد فالواجب فيه البناء على الظاهر اي الكلام الحمل كما عرفت وهو كون الموضوع من افراد
المحمول حقيقة في نفس الامر عملا بالظاهر من دون معارض وذلك كقوله لا الارتماس في الماء
دفعة غسل ونية الامساك مع الاكل سهوا صوم الى غير ذلك وايماء الاخرس واشارته
صلوة واذا لم يمكن الحمل على حقيقته فهناك صور احدها ان يكون المحمول من الاوصاف
الغالبة للموضوع لا ينفك في الغالب وان انفك عنه احيانا وذلك كقوله الحيض دم اسود
حار والمني هو الماء المنزل بشهوة ودفق فان الحيض ربما كان اصفر باردا والمني ربما لم يكن

بشهوة

بشهوة ودفق مع ان ذلك حيض ومني قطعا ومع ذلك فلا يمكن حمله على ابقاء الحمل على ظاهره من ان
كل حيض فهو دم اسود حار وكل مني فهو ماء خارج بشهوة على الايجاب الكلي والا فسد الحمل
كذب الحكم بل المراد ان الحيض اسود في الغالب والمني خارج بشهوة في الغالب لكن ليس المراد
منه بيان نفس الغلبة وثبوت الوصف في اكثر افراد الموضوع فان ذلك بمجرده لا يتعلق به
غرض شرعي ولا فائدة تنموه في الاحكام الشرعية ومقام الشارع في بيان الاحكام الشرعية تأبى
عن التكلم بمثل ذلك بل المراد جعله ضابطا يرجع في مقام الاشتباه والشك في ثبوت الوصف
العنواني للموضوع فيستعلم بوجود الاوصاف الغالبة فيه وانتفائها وللفقهاء بيان الامارات الظنية
والعلامات الغالبة فيبتني عليه الحكم الشرعي الظاهري سواء اتفقت الاصابة بان كان من افراد الموضوع
او اتفق التخلف بان لم يكن منه وذلك لانا نعلم ان الشرع في قوله الحيض دم اسود لا يريد وضع لفظ
الحيض لهذا المعنى ولا نقله عن معناه اللغوي الى معنى آخر لان الاحكام الواردة على الحائض انما
التي اتصف بالحيض المعروف لغة وعرفا وذلك كالحكم على سائر الحقائق العرفية كقولنا الماء مطهر
وماء الورد غير مطهر والبول نجس والدم نجس فائدة الضابط فيما يورده اللغويون في كتب اللغة
ان يكون لغة باقية مستمرة ما لم ينبهوا على خلافه فان الغرض الاصلي من تدوين اللغة وجمعها
ان يكون الكتب المدونة فيها مرجعا لمن ياتي من العلماء في فهم الكتاب والسنة وغيرهما من الآثار
والاشعار مع احتمال النقل والهجر فيما ذكروه لا يكاد يتاتى الغرض المذكور قطعا فادعاء النقل المخالف
للاصل لا يجوز الا بالدليل القاطع العذر الموجب للانتقال فائدة تبادر بعض افراد اللفظ
واشهرها بالقياس الى اطلاق اللفظ لا يقتضي النقل اليه ولا يوجب الوضع كيف وجميع الالفاظ
الموضوعة للمعاني الكلية يتبادر منها الافراد الشايعة المتعارفة وقلما يتفق ان يكون افراد
الكلي متساوية في الظهور والسبق والتبادر الى الفهم بل الغالب اختلافها في ذلك اما لكون
الكلي بالنسبة اليها مقولا بالتشكيك كان يكون بالنسبة الى البعض اشد واولى منه في البعض الآخر
فان الاشد والاولى اظهر من غيره عند اطلاق المشكك او لغير ذلك من الاسباب الخارجية

الفائدة الثالثة في ذكر الضابط فيما يورده اللغويون في كتبهم

الفائدة الرابعة في بيان ان التبادر في بعض الافراد لا يقتضي تخصيص العام واطلاق حكم العام على المطلق على افراده

ككثرة الوجود وندرته وشدة الاحتياج واتحاد اللفظ المستعمل وتعدده ووضوح تحقق المعنى كما
في الافراد الظاهرة الفردية وخفائه وحصول مناط التسمية بنفسه او بواسطة امر خارج الى غير ذلك
من الاسباب التي تختلف بها حالة الافراد الظاهرة الفردية وخفائه وحصول مناط التسمية
وضوحا وخفاء ومع ذلك فاستعمال اللفظ في الاعم حقيقة في تلك الصور باسرها وليس من
المجاز في شيء وكذا لو وقع التصريح بالعموم كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي غير معدول به عن معناه
الاصلي ولا مراعاة وجود العلاقة بينه وبين غيره كما هو شان المجاز وبالجملة فالتبادر الذي
هو من علامات الحقيقة هو فهم المعنى من اللفظ ولمعنى نفسه من دون التفات الى ما هو خارج عنه
كالكثرة والشهرة وغيرهما واما التبادر الحاصل بالاسباب الخارجة من اللفظ فليس ذلك من امارات ت
الحقيقة **فائدة** ذهب كثير من ائمة اللغة والنحو الى ان الواو تفيد الترتيب كالكسائي والفراء وهشام
وابي عبيد القاسم بن سلام والاخفش وقطرب وثعلب وغلامه وابي عمر الزاهد والدينوري والربعي
وابن درستويه وجماعة من الاصوليين والفقهاء ومنهم الشافعي والغزالي والرازي في تفسير
والنجاة في الرسالة النيشابورية وظاهر التهذيب والعلامة في بحث التذكرة واصول المنتهى
والشهيد على ما يظهر من الذكرى وكل من احتج بها على الترتيب من الاغلاط في الغسل وهو كثير في
كلام الاصحاب وليس القول به شاذا كما ظن ولا ورجحان التاسيس على
التاكيد وغلبة الترتيب على غيره سيما العكس ففي تمهيد القواعد والقاموس والتسهيل والتصريح
انما الترتيب كثير وعكسه قليل وزيد في غير التمهيد رجحان اللغة فيحمل عليها عند الاطلاق
ثم على الترتيب صرح بذلك الازهري وقال ابن خصوص الواو لا قول ثالث وهذا مع تصريحهم
بالمطلق الجمع كما هو المشهور يعطي ان المراد نفي الاختصاص بحسب الوضع فلا ينافي رجحانه لامر
خارج ككثرة الاستعمال الجاري على سنن البلاغة في الغالب ولعل المقصود في قول المثبتين فيسقط
الخلاف بينهم وبين النافين ويصح القولان معا ويرجع الاثبات الى دعوى غلبة الترتيب ثم
لكن المشهور عن الفراء انها للترتيب اذا استحال الجمع وحكى ذلك عن الغزالي ويلوح مما

الفائدة الخامسة في ان الواو تفيد الترتيب ام لا

نقلوه

نقلوه عن هشام والدينوري وهو مبني على غلبة العكس دون الجمع فيوافق ما تقدم عن ابن مالك وغيره
واحتمال الوضع فيه ابعد من الاول لان الدلالة الوضعية تابى الاشتراك بخلاف الخارجية
اذ الغالب اختلاف افراد الموضوع له في الظهور فالجواب ان الواو لا تفيد الترتيب وضعا لعدم التبادر
القرينة في الاستعمالات الجارية على خفائه وخفاء العلاقة فيها وعدم ظهورها ملاحظتها حال الاستعمال
ووقوعه كثيرا مع الجملة بالحال ومبالغة سيبويه في النفي حتى ذكره في خمسة عشر او سبعة عشر موضعا من
كتابه واطباق جماهير اهل الادب على ذلك كما قال الآمدي ودعوى السيرافي والفارسي والسهيلي والرضي والمحقق
في الاصول الاجماع عليه ونص ابي علي منهم على انه قول جميع اللغويين والنحويين البصريين والكوفيين
وهذا يقوي ما قلناه في تنزيل كلام القوم فيعود النزاع لفظيا ولو كان معنويا فان جعل الخلاف
في مطلق الدلالة فالترجيح لقول المثبتين والا فالقول قول النافين وقد علم مما ذكر ان الواو لا يدل
على الترتيب اصلا او تدل عليه بالوضع والاستعمال اما مطلقا او اذا استحال الجمع فالوجوه فيها خمسة اضعفها
الاول **فائدة** الحكم ينقسم الى حكم شرعي وهو ما يكون تعلقه بها من حيث الاقتضاء او التخيير
وينقسم الى اقسامه الخمسة المشهورة ووضعي وهو ما يكون تعلقه بها لا من تلك الجهة بل بمجرد وضع
الشارع وينقسم الى السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان فالسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن
عدمه العدم كذا ذكره الشهيد طاب ثراه في قواعده وغيره وفيه نظر من وجوه الاول ان كون
السبب بحيث يلزم من وجوده الوجود يقتضي ان يكون علة ومقتضيا لحصول المسبب مع انهم كثيرا ما يجعلونه
كثيرا انما يستعملون لفظ السبب فيما لا يعلم كونه علة ومقتضيا بل يحتمل كونه حقيقة من قبيل الامارة
الكاشفة عن العلة بل ربما يقطع في كثير من موارده كما في قولهم الزوال سبب لوجوب الظهرين
والغروب سبب العشائين فان الزوال والغروب ليسا علتين لوجوب الصلوة قطعا بل المقتضي
هناك شيء آخر وكل منهما امارة كاشفة عن ثبوته وقد يوجه ذلك بحمل العلة على ما هو اعم
من علة الثبوت والوجود وعلة الاثبات والتصديق والزوال والغروب وان لم يكونا علتين
لوجوب الصلوة الا انهما علتان للعلم بالوجوب فهما الثاني ان السبب انما يلزم من وجوده الوجود

الفائدة السادسة وذكر فيها م الحكم الشرعي وما يدل على انواع السبب ونحوها

على تقدير انتفاء الموانع ثم ادعى وجود الموانع يمنع وجود المعلول وان وجد المقتضي اللهم الا ان يراد هاهنا بالسبب
العلة الناشئة من مجموع وجود المقتضي وارتفاع الموانع فيصح الحكم باللزوم حينئذ لاستحالة تخلف المعلول عن
علته التامة لكنه بعيد عن انظار الفقهاء والاصوليين مخالف لاستعمالهم الشائع **الثالث** ان كثيرا
من الاسباب انما يلزم من وجودها الوجود ولا يلزم من عدمها العدم وذلك كما اذا تعددت الاسباب
الموجبة لحصول مسبباتها فوجود احد تلك الاسباب كاف في حصول مسببه وانتفاء مسببه انما يلزم
على تقدير انتفاء جميع تلك الاسباب **الرابع** ان هذه الاسباب اعني الاسباب المتعددة كاسباب الضمان
والدية واسباب الطهارة والنجاسة يلزم خروجها عن الاقسام الثلاثة السبب والشرط والمانع
بمقتضى ما ذكروه في حدودها فانها من حيث كونها لا يلزم من عدمها العدم خارجة عن السبب والشرط
ومن حيث كونها لا يلزم من وجودها العدم بل يلزم منه الوجود تخرج عن المانع فيلزم عدم
الانحصار للاحكام الوضعية في الخمسة المذكورة والشرط ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من
وجوده الوجود والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود اما المعدوم
وهو ما يتوقف عليه الحكم وجودا وعدما فهو راجع الى الشرط باعتبار كل من وجوده وعدمه او الجهة
والى المانع بالنظر الى احدهما خاصة والصحة كون الشيء بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبة منه
ويقابله البطلان فهو كونه بحيث لا يترتب عليه جميع آثاره **فائدة** الواجبات الموسعة
الغير المحدودة بوقت وقتها العمر وفاقا ولا يتضيق الا بظن الوفاة اما الاول فلان الاصل التوسعة
حتى يثبت المضيق ولم يثبت واما الثاني فلانه لو لم يجب بظن الوفاة لزم خروج الواجب عن كونه
واجبا وذلك لان تركه جائز في كل وقت يفرض واللازم منه جواز ترك الجميع ويلزم منه خروج
الواجب عن كونه واجبا وفي حكم الواجبات المحدودة مع ظن الوفاة قبل اتيانه آخر الوقت ولتعلم
ان هذا التحديد ليس تحديدا حقيقيا بحيث لو انكشف فساد الظن بقي الواجب في عهدة المكلف
او كان بعد قضاء بل انما هو حكم ظاهري والاوجه ان الواجب الغير المحدود وهو العمر كما ان الواجب
المحدود هو حده المقرر في الشرع ثم **فائدة** الواجب قسمان احدهما ما يجب لتحقق المصلحة

الموجبة فيه نفسه وهذا هو المعنى المعبر عنه بالواجب النفسي والسبب في وجوبه ما تشتمل عليه من
المصالح المقتضية له وثانيهما ما يجب لوجوب غيره وتوقفه عليه وهذا هو المسمى بالواجب لغيره وا
لسبب في وجوبه هو وجوب ما يتوقف عليه لا ثبوت مصلحة اخرى في وجوده سوى ذلك والا
لكان واجبا نفسيا وترك القسم الاول موجب للعقاب على نفس الترك اي ترك ذلك المامور به الذي
هو الواجب النفسي فقط وهذا مما لا غبار عليه واما الواجب الغيري فالذي يقتضيه النظر ان تركه
انما يوجب العقاب من حيث افضائه الى ترك ما هو علة في ايجابه لا على تركه في نفسه لان المطلوب
حقيقة كما عرفت هو الواجب النفسي الذي يتوقف عليه وانما اوجب هذا لاجل التوقف حتى انه
لو لم يكن وجود الواجب النفسي موقوفا على ذلك ولا مرتبطا به لم يجب ولم يكن لوجوبه سبب والحاصل
ان الواجب انما يستحق تركه العقاب لتفويت المصلحة الثابتة فيه الموجبة له فاذا كانت مصلحة
الايجاب توقف الواجب عليه كان استحقاق العقاب من حيث تفويت المصلحة المترتبة على
الواجب الموقوف لا من حيث تركه في نفسه اذ السبب الموجب للشيء ان كان امرا ثابتا في نفس ذلك
الشيء مع قطع النظر عن جميع اعتباراته والامور الخارجة فذلك لا يقتضي استحقاق العقاب على
تركه ذلك الشيء من حيث تركه لانه لم يكن مطلوبا من حيث انه هو حتى يكون تركه مبغوضا من حيث
انه تركه ويترتب العقاب على تركه كذلك ومن البين ان ترتيب العقاب على ترك الشيء لكون
الترك مبغوضا للآمر الذي يجب اطاعته وانه لم يكن الترك مبغوضا لو كان الفعل مطلوبا
فاذا كان الطلب الامري حاصلا في نفس الشيء كان كراهة الترك من حيث انه ترك لذلك الشيء الذي كان
مطلوبا له لنفسه ومرادا في حد ذاته فيستحق العقاب على الترك من حيث انه ذلك الترك الذي
من حيث انه تركه لا من جهة اخرى واذا كان الطلب للشيء لامر حاصل في غيره وحكمة مقتضية لطلب
شيء آخر يتوقف كان كراهة الترك من حيث انه تركه للشيء المفضي الى ترك المطلوب لنفسه فيستحق
العقاب من حيث التادية الى ذلك الترك والافضاء اليه ومرجع ذلك الى ان استحقاق العقاب
على ترك المطلوب لنفسه ولنتم فمن جملة ما يجب لغيره هو جزء الواجب لنفسه فانه فقط وليس واجبا

لنفسه فعلم ان عدم تعلق الطلب به متفرعا وعدم توجيهه اليه مستقلا في وجوبه انما هو لوجوب الواجب لنفسه
اعني الكل المتوقف عليه عقلا ومن المعلوم ان تركه ليس سببا لاستحقاق العقاب على ترك الجزء من
حيث هو هو مع قطع النظر عن كونه جزءا للواجب لنفسه ومن كون الكل موقوفا على الجزء بل انما يعاقب
تاركه من حيث انه تركه يفضي ويؤدي الى ترك الكل كيف ولو ثبت استحقاق العقاب على تركه
من حيث هو هو مع قطع النظر عن الجزئية لزم ان يكون تارك الواجب لنفسه اعني المجموع كا
لصلوة مستحقا للعقاب غير متناهية من حيث تركه نفسه وترك كل جزء من اجزائه وهذا مما يقطع
بفساده عقلا وشرعا واذا كان وجوب الجزء بهذه المثابة كان الشرط كذلك بطريق الاولى وعلى
ما ذكرنا فمتى ثبت شرطية الشيء للعبادة سواء كان المثبت له هو العقل او العادة او الشرع ثبت
وجوبه بهذا المعنى ولا يتوقف على ورود الخطاب به لان الوجوب بهذا المعنى لا ينفك وفي ورود
الخطاب من غير ما لم يتحقق ثبوته في الواجب لغيره كما عرفت ولهذا يثبت وجوب مقدمة الواجب
كما هو المشهور بين العلماء الاعلام ويندفع كلما قيل او يمكن ان يقال في هذا المقام فتامل جدا
فانه من مزال الاقدام ومطارح الافهام بقي ههنا شيء وهو انه قد ثبت ان الامر حقيقة
في الوجوب لنفسه ومحمول عليه شرعا ومعنى الوجوب هو كون الشيء بحيث يستحق تاركه الذم والعقاب
فعلى هذا ينبغي اثبات العقاب على ترك المقدمة التي ورد فيها الخطاب مضافا الى العقاب الا ثم
من حيث ترك المشروط وذي المقدمة وجوابه ان غاية ما علم من الادلة الدالة على
ان الامر للوجوب هو كونه بحيث يكون تركه سببا وموجبا للعقاب واما ان ذلك العقاب لنفسه
او لافضائه الى ترك واجب لنفسه فتمام المقيم به عليه حجة ولا دل عليه دليل اصلا فتدبر
فائدة الاصل في الامر الوجوب وفي الواجب ان يكون واجبا لنفسه فان تعذر الوجوب
النفسي كان واجبا لغيره فان امتنع كان واجبا شرطيا فان لم يكن كان ندبا ويترتب الندب ايضا
فالاصل ان يكون مندوبا لنفسه فان امتنع كان مندوبا لغيره فان تعذر انتقل الى الاباحة
ومن فروع القاعدة قوله وان كنتم جنبا فاطهروا فانه يحتمل العطف على الشرط المذكور وهو

قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة والمعتبر وهو ان كنتم محدثين بالاصغر فالاصل يقتضي الاول مع تعادل
الاحتمالين ويحتمل خروج الوضوء مثله من الاصل لثبوت اشتراط الواجب به كالصلوة واطراد الاصل
معه غير معلوم لانه مبني على اصالة عدم الاشتراط وقد ثبت بالغرض وقد يبنى الاصل على التبادر در
والفهم عن اللفظ عند الاطلاق فان المتبادر من ايجاب الشيء كونه مرادا بالذات ومطلوبا في نفسه وقد
يبنى على اصالة عدم الامر المخصوص فلا ينافي اشتراطه بدليل آخر فيجتمع في مثله الوجوب بان الوجوب
النفسي من ظاهر الامر والغيري باعتبار توقف الواجب عليه ومن الفروع الامر بالطهارة للاقامة
فانه يمتنع فيه ارادة الوجوب النفسي وهو ظاهر وكذا الغيري لعدم وجوب الاقامة فيكون المراد
به الوجوب الشرطي دون الندب فيدل على القول باشتراط الاقامة بالطهارة على خلاف المشهور
وقد يقال اذا دار الامر بين ان يكون للندب المطلق او للوجوب المشروط انه ينبغي التوقف لان الامر
المطلق يقتضي الوجوب والاطلاق فاذا امتنع الجمع بينهما وجب اسقاط احدهما وليس ترك الاطلاق ق
اولى من ترك الوجوب وليس كذلك اذ لا ريب ان الدلالة على الوجوب اقوى من الاطلاق فيجب ترك
الاضعف وهو عند التحقيق راجع الى الدوران بين التقييد والمجاز والتقييد خير من المجاز فانه كالتخصيص
كثير شايع وقد قيل ان التقييد وان كان كثيرا الا ان استعمال الامر في الندب كذلك والظاهر عدم بلوغه في
الكثرة الى حد التقييد ومن ثم كان ذلك المتبادر عند التعارض ومثل هذا الدوران بين الوجوب
الغيري مع تقييد الغير والوجوب الشرطي مع اطلاقه ومثاله قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فا
غسلوا لامتناع الوجوب النفسي منه لمكان التعليق وكذا الوجوب لمطلق الصلوة لاستحالة وجوب
الوضوء للصلوة المندوبة فالمراد به اما بيان الشرط الوضعي اشتراط الوضوء لمطلق الصلوة فيكون
كقوله لا صلوة الا بطهور او بيان وجوب الوضوء للصلوة الواجبة خاصة ويترجح الثاني بحمل ما مر
فان دلالة الامر على الوجوب اقوى من دلالة المطلق على افراده ويؤيده اطباق الفقهاء على الاستدلال
به على الوجوب وربما احتمل ان يكون ذلك المقطوع بالارادة في خصوص الاية فلا يتعلق بالنظر
الاصولي واحتمل في الكشاف ان يكون المراد وجوب الوضوء للصلوة الواجبة وان يكون الامر للندب

وهو ما وقع اذا اوجب بلفظ الندب مع وجوب الصلوة الا ان نفي الاشتراط وهو خلاف الاجماع او يخص خطاب
بغير المحدث فيتركب التقييد والمجاز معا ولا ريب ان التزام احدهما مع الامكان وهو التعيين واما احتمال
عموم المجاز مع بقاء الاطلاق على حاله مع ضعفه في نفسه بالاجماع على الوجوب فلا شك انه مرجوح بالقياس
الى الوجوب الشرطي عكسه الوجوب الغيري مع التقييد ومثل ذلك قوله وان كنتم جنبا فاطهروا على صرفه
عن الوجوب النفسي **فائدة** تعليق الحكم على الشرط يقتضي انتفائه بانتفاء الشرط وفاقا للشيخين وا
لفاضلين والشهيدين وابن الشهيد والشيخ البهائي والمدقق الشيرواني وخلافا للسيدين والمحقق العاملي
والمولى الشيرواني وتحرير محل النزاع ان الشرط يطلق في العرف العام ويراد به ما يتوقف
عليه وجود الشيء وهو في اصطلاح الفقهاء والاصوليين والمتكلمين ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون هو
داخلا في الشيء ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة
على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة ومعلولين لعلة ثالثة مثل ان
كان النهار موجودا فالعالم مضيء او غير ذلك بل على سبيل الاتفاق من غير علية ولا مشاركة في
العلية مثل ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق ولا نزاع في الشرط بالمعنيين الاولين وانما
الخلاف في المعنى الثالث ولا ريب ان مقتضى القضية الشرطية وجود التالي عند وجود المقدم
وانتفاء المقدم عند انتفاء التالي ولا خلاف في ذلك انما الخلاف في انها هل تقتضي انتفاء
التالي عند انتفاء المقدم الا ان يمنع منه مانع او لا تقتضي ذلك ذهب القائلون بحجية
مفهوم الشرط الى الاول والنافون لها الى الثاني واتفق الفريقان على ان القضية الشرطية
قد يراد بها الثبوت عند الثبوت خاصة ولا يراد بها النفي عند النفي وان كلا الاستعمالين
صحيح شائع واقع في الكتاب والسنة واللغة والعرف وكلام الفصحاء والبلغاء نظما ونثرا
والخلاف في ان القضية الشرطية اذا اطلقت مجردة عن القرائن المعينة لارادة السببية الو
جودية والعدمية والوجودية خاصة فهل الاصل حملها على الاول حتى يظهر خلافه او يبقى مترددة

بينهما

٨

بينهما حتى يثبت احدهما بدليل منفصل او يرجع في حكم النفي الى مقتضى الاصل فيه ذهب المثبتون الى الاول
والنافون الى الثاني وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا كان المفهوم مخالفا للاصل واما مع الموافقة
للاصل فاصل الحكم ثابت وان اختلف المدرك على الاول والاخير على الثاني والاقوى وجوب
حمل القضية الشرطية على التلازم في الوجود والعدم ما لم يمنع عنه مانع **لنا** تحقق
الدلالة لغة وعرفا وعقلا وشرعا اما اللغة فعلى اعتبار الوصف الذي هو اضعف من الشرط قال
في قوله صلى مطل الغني ظلم ولي الواجد يحل عرضه وعقوبته انه تدل على ان من غيرهم ليس كذلك
وفي قوله لان يمتلي جوف احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا ليس المراد هجاء الرسول ولا مطلق
الهجاء ولا لما تعلق بالكثرة والامتلاء وليس المقصود قياس الشرط على الوصف بل الاستدلال
بالوصف على الشرط الذي هو اقوى قولا واوضح دلالة ولا يعقل فهم التخصيص من الوصف دون
الشرط فان اقل مراتبه ان يكون قيدا كالوصف وفي ترجيح الجوامع المفاهيم المخالفة الا اللقب
حجة لقول كثير من اهل اللغة بها منهم ابو عبيدة وعبيد وهم انما يقولون في مثل ذلك ما يعرفون
من لسان العرب وقد قال بمفهوم الشرط جماعة من اوائل الاصوليين وهم من اهل اللغة والمعرفة
باللسان ولولا انهم فهموا من التعليق بالشرط انتفاء المشروط بانتفائه لما قالوا به واحتمال
الاجتهاد قائم في كل ما يقول اهل اللغة في المطالب النظرية فلو قدح في الحجية لم يثبت اكثر اللغة
وعورض بمذهب الاخفش ونفي النافين وهم من اهل اللغة كالمثبتين والجواب ترجيح الاصل
بالكثرة والترجيح والاثبات فانه مقدم على النفي ويمكن اثبات اللغة تبعا للعرف فان الاصل عدم
النقل واما العرف فلان المتبادر من التعليق على الشرط الانتفاء عند الانتفاء نص على ذلك جماعة
من العامة ومن اصحابنا المحقق وابن الشهيد والبهائي وغيرهم والوجدان قاض بما قالوه وتتبع
الاستعمالات شاهد بصحة ما ذكروه فان المفهوم من قوله تع اذا كنتم جنبا فاطهروا وان
لم تجدوا ماء فتيمموا وان كن اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن وقوله سبحانه ان ينتهوا
يغفر لهم ما قد سلف ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ان تعودوا نعد وقوله

الوصول نخ

اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا وغير ذلك مما لا يحصى هو الانتفاء عند الانتفاء ولا مانع مكابر بالشأن
لما علم به الوجدان وليس هذا باعتبار لاجل القرينة لانتفائها بالاصل والفرض فيكون للوضع
وهو المطلوب ومما يدل على ذلك ان احدنا متى اراد ان يبني توقف امر على شيء اتى بالجملة الشرطية من
غير توقف في ذلك ولا يلتزم الترمية الا اذا ادعى الى التاكيد داع فقد يصرح بالمفهوم والاكثر
في التصريح الاتيان به متفرعا على سابقه فيقول ان كان هذا كذا فكذا فان لم يكن لم يكن وهذا
ايضا ينبه على ان النفي عند النفي قد فهم من الكلام السابق وهذا عليه وتفريع نقيضه ما قبله
الكلام السابق ونحن نجد هذا من عادتنا ومن عادات الناس المستمرة ويظهر من تتبع الاخبار
انهم كانوا يكتفون بذلك في مقام التفهيم والبيان فلاحظها ولا تغفل ولا يلزم من فهم ذلك
من اللفظ ان يكون منطوقا ولان يكون مساويا له في الجلاء كما قيل فان دلالة الالفاظ الواحدة قد
تختلف باختلاف المقاصد والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم ليس كذلك ولا كلام في
المفهوم فان قيل اذا كان الانتفاء عند الانتفاء مفهوما من اللفظ كان اللفظ حقيقة فيه فيكون
مجازا لو استعمل لم يقصد ذلك وهو خلاف ما يستفاد من كلام ائمة الفن وغيرهم فان ظاهرهم القطع
بالحقيقة مع انتفاء المفهوم وربما صرح بذلك بعضهم قلنا اما نحن فنلتزم المجاز لوجود دليله
وهو تبادر الغير والنص عليه من اهل اللغة وذهاب الاكثر الى خلافه بناء على قولهم في المفهوم
بالدلالة العقلية واثباتهم حجيته باللزوم الغير البين واما من قال بالدلالة اللفظية فلا مناص له
عن ذلك بل هو قضية مذهبه ولازم مقالته فان التبادر علامة الحقيقة وتبادر الغير دليل
المجاز ونص اللغة على تعيين الموضوع له يقتضي كونه مجازا في غيره فان المجاز ليس الا اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له والتجوز هنا باستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فان معنى كلمات الشرط ثبوت
الحكم عند ثبوت الشرط وانتفاؤه عند انتفائه فاذا استعمل واريد منها الثبوت عند الثبوت خاصة
لزم الاستعمال في جزء المعنى وهذا النوع جائز ولا شرط وانما الشرط لعكسه وهو استعمال اللفظ
الجزء في الكل وما نحن فيه من القسم الثاني الاول فان قيل نص علماء الاصول وغيرهم ان التعليق على
بحث

الشرط انما يقتضي

الشرط انما يقتضي التخصيص ان لم يظهر للشرط فائدة اخرى سواه واما اذا وجدت فائدة اخرى فالدلالة
على التخصيص منتفية وهذا انما يصح لو كانت الدلالة في المفهوم عقلية منشؤها لزوم العبث في كلام
الحكيم كما سيجيء بيانه اما لو قلنا بان الدلالة لفظية مستندة الى الوضع للتخصيص في اللغة والعرف فلا
يتأتى ذلك الا ان يلتزم ان الواضع عين اللفظ بازاء هذا المعنى ليدل عليه متى لم يتحقق فائدة
اخرى ومثل هذا لم يعهد من الواضع في غير هذا الموضع قلنا الوضع هنا على الوجه المعهود
فان الواضع وضع ادوات الشرط لافادة التخصيص وحمل الكلام عليه ما لم يصرف عنه قرينة تمنع عن ارادته
ولا ريب ان ظهور غير التخصيص من الفوائد مانع عن ارادة التخصيص فيكون صارفا عن الحمل عليه كما
هو الشأن في كل لفظ مصروف عن حقيقته لقرينة مانعة عنها نعم انه لو اريد التخصيص شروط بعدم
احتمال فائدة اخرى لزم الخروج عن الطور المعهود في المجاز فان احتمال الصارف ليس بصارف
له فيلتزم تخصيص الوضع بما ذكر حتى يستقيم الشرط ومعلوم ان القائل بالمفهوم لا يقول بذلك
بل يحمل اللفظ على التخصيص ما لم يظهر خلافه وان كان محتملا مرجوحا او مساويا وانما بعد عن
ارادته اذا ظهر ان المراد غيره وذلك هو المعهود في المجاز فان اللفظ يحمل على حقيقته ما لم يظهر ارادة
المجاز فان ظهر ذلك حمل على المجاز لوجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وذلك لا ينافي وضع اللفظ
للمعنى الحقيقي ويحمل عليه اذا انتفى الصارف عنه ويمكن ان يقال ان هذا الاشتراط دليل
الوضع بعكس ما قاله المعترض وذلك انه لو كان الحمل على التخصيص لرفع محذور منافاة الحكمة لزم
ان لا يتعين التخصيص مع احتمال غيرها احتمالا مساويا له فان هذا المحذور يندفع بكل من التخصيص
وغيره ولا ظهور للتخصيص حتى يرجح على الفائدة الاخرى بفرض المساواة فيجب ان يتوقف في
فائدة الشرط ولا نراهم يفعلون ذلك فانهم في هذه الصورة يحملون الكلام على ارادة التخصيص
ولا يلتفتون الى امر اخر وكذا الاتفاق على التخصيص من جهة نفاة الشرط والقائل بحجيته بحجيته
مفهوم الشرط والنافون له اطبقوا ولم يختلفوا فيه وانما اهل الخلاف في انه يتعين من بين الا
رادة ام لا والنافي لحجيته ينفي ذلك والقائلون بالحجية على اختلافهم في المدرك والمنشأ قالوا به

ويقتضي ما قالوه ان يكون لهذه الفائدة مزية على غيرها ولا تثبت الا به مع الترجيح على غيرها من الفوائد
المحتملة وانما تثبت المزية بالترجيح لو رجحت على ما ينافيها وبها يجب الامور الخارجية من اللفظ فيكون
اللفظ هو المرجح لها ويعود الامر الى الوضع كما هو الحكم ولا يمكن ان يقال ان الترجيح على غيرها الشيء مع
فرض التساوي بل الترجيح لاجل ان هذه الفائدة هي المراجحة حقيقة وان ما عداها من الفوائد
لا ينافيها شيء ثم تعينت من بينها لان ذلك فاسد قطعا لان غيرها من الفوائد قد يكون اظهر
منها وقد يتعين ارادته واذا جاز ذلك جاز ان يكون مساويا لها ومنه يظهر ما قلنا
وقد يجاب عن ذلك بان ترجيح هذه الفائدة لغلبتها وابتناء التعليق عليها في الاكثر ولا ريب
ان الغلبة تفيد ظنا بالارادة وهي مظنة عقلية فلا يجب الاستناد الى اللفظ ولو فرض معارضة
الظن الحاصل من هذه الغلبة بظن ارادة غير التخصيص من جهة اخرى وذلك بان يكون الظن
الحاصل في غير التخصيص اقوى من ظن التخصيص حتى يحصل التعادل بينهما ثم الغلبة فلا نسلم
وجوب الحمل على التخصيص لحصول التكافؤ بين الفائدتين على هذا التقدير نعم لو علم من مذهب
القائلين بالمفهوم تعين الحمل على التخصيص في هذه الصورة ايضا لزم الاستناد الى اللفظ واستفادته
من كلامهم مشكل وان كان في ذلك اظهر حيث قالوا يجب الحمل على التخصيص ما لم يظهر خلافه
ويصدق على الصورة المذكورة ان خلاف التخصيص فيها غير ظاهر فان قيل اذا كانت الدلالة
لفظية فاي الدلالات هي قلنا هي دلالة تضمنية فان الموضوع له هو الثبوت عند الثبوت
والانتفاء عند الانتفاء واللفظ على المجموع بالمطابقة وعلى كل من الامرين بالخصوص بالتضمن
وقد قيل ان الدلالة التزامية وفيه [illegible] مع ما عرفت من دخول الانتفاء في اصل الوضع
فلا يكون التزاما اتى اما اولا فلان الالتزام الدلالة على الخارج اللازم وهذا ليس بخارج ان الدلالة
الالتزامية غير مجدية في الارادة الا اذا كان اللازم لازما بحسب الوجود بحيث لا ينفك
عنه في الخارج والمعتبر في دلالة الالتزام اللزوم الذهني وقد يكون بين الملزوم ولازمه
الذهني والمفهوم معاندة في الخارج كما في مثال العمى والبصر فان البصر من لوازم العمى في الذهن

ومن معاندة

لتزامية

ومن معاندة في الخارج والمراد في هذا المقام ان الانتفاء عند الانتفاء مراد ومقتضى الدلالة الا
فسر باللزوم الذهني والمفهوم غير الارادة على ان اللزوم الذهني منتف هاهنا فان تصور
الثبوت عند الثبوت لا يستلزم تصور الانتفاء عند الانتفاء ومما قلناه يتبين ان القول با
الدلالة اللفظية هنا يستلزم القول بكونها تضمنية ولكن لم احد بذلك مصرحا بانه في الفن
وظاهر كلامهم ينفي ذلك واما العقلي فهو الذي اعتمد الاكثر من اصحابنا المتاخرين في المسألة
وبيانه على ما ذكره المدقق الشيرواني في تعليقاته على المعالم ان اللفظ لما كان وافيا بالحكم بالمطلوب
والحكم المقصود بالافادة ولم يكن غرض يتعلق بذكر الشرط في الكلام يحصل الظن بانتفاء الحكم
في غير محل الشرط والا لصار الشرط لغوا عبثا لا يحتاج الى ذكره وان لم يكن احتياج الى تركه
ايضا لان ما لا حاجة الى ذكره وتركه فالواجب عند الحكيم العاقل تركه لان العبث فعل ما لا فائدة
في فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المعلوم والمظنون انحصار فائدة
الفعل المذكور في انتفاء الحكم في غير محل الشرط فلولاه لزم العبث اما يقينا او ظنا والمعلوم
او المظنون خلو المتكلم من العبث فينتج العلم او الظن بان الحكم منتف في غير محل الشرط عند
المتكلم وهو المقصود انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فا
لنزاع مرتفع اذ لا خلاف في ارادة التخصيص مع انتفاء غيره من الفوائد في كلام الشارع
والا لزم اللغو والعبث تعالى الله عن ذلك انما الخلاف اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون
للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالتخصيص حتى يثبت ظهور خلافه ويترجح اولا بل الامر
في ذلك متوقف على دليل منفصل فالقائلون بحجية المفهوم قالوا بالاول والنافون للحجية
ذهبوا الى الثاني فالشرط المذكور من القائل بحجية المفهوم عقلا ورجوع الى القول
بعدم الحجية كما لا يخفى وقد اشار صدر المحققين في شرحه على الوافية الى هذا المعنى والى
بيان الوجه العقلي بوجه آخر فقال كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف به
وعبر عنه بلفظ مقيد بحيث يعلم انه اراد بالتقييد ان يفيد فائدة لا يصلح اللفظ المطلق لا

لافادتها

لا فائدتها هذا اذا كان المتكلم الشارع او من هو بمقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيرهم من العقلاء فيظن به ذلك لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة الشرطية لا فائدة لها سوى الفائدة التي كلامنا فيها مثلا لدليل عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادتها انما النزاع في صورة يكون هناك فوائد لو بيّن لو من لم يتحصل احدها بالارادة فيقول انا ولو رأينا في كلام العرب بمحل الشرطية مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه ومن بعضها مساو له وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الآخر وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على تقدير عدم الملزوم لكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صار الكثرة سببا لتبادر التساوي ولازمه وهو المعنى المفهوم الى ذهننا بل علمنا التساوي او لازمه من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين ارادة فائدة من الفوائد منها يحصل لنا الظن بتوسط استحالة خلوها من الفائدة اصلا وقد يبه بانفهام القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام لكن لا اعتماد على مثل هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره واحواجه من الاصول الثابتة عندنا وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعى على كفاية الظن في الدلالة اللفظية فانا لا نسمعه في المعاني المطابقية والالتزامية التي يكون لزومها بيّنا سواء كان العلاقة عقلية او عرفية لا يتفق معها الانفكاك وان لم يكن كذلك لم يكتف بالظن فيها لانسداد طريق الحكم الشرعي علينا اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع بمراد المعصوم ع واما غيرها فدعوى الاجماع فيه لا شاهد لها وعدم العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحذور اصلا انتهى وما ذكره من منع حجية هذا الظن مدفوع بان الظن الممنوع منه هو الظن في نفس الاحكام الشرعية لانها توقيفية يجب اخذها من الشارع واما الموضوعات فالظن فيها معتبر ولذا ترى الفقهاء يرجعون فيها الى غير الشرع من اللغة والعرف والطب واهل الخبرة من ارباب المتاجر والصنائع والى القرائن الحالية العقلية في تعيين المجاز وقد ادعى السيد المرتضى ره الاجماع على قيام الظن مقام

لوم

مقام العلم في كل مقام يتعذر فيه العلم وهذا منه فان العلم بمراد الامام ع لا يكاد يحصل في غير الا نادرا فلذا اقيم الظن مقامه سواء كان الظن راجعا الى الوضع او غيره كالاستقراء والتتبع فيما نحن فيه ومثل الكلام هذا الاستقراء هو مستند اللغويين والنحاة في اثبات المطالب اللغوية والنحوية ومعلوم انه لم يبلغ العلم في جميع ما قالوه فلو لم يكن معتبرا لزم سقوط معظم اللغة المحتاج اليها واما الشرع فلدلالة الاخبار على ذلك منها ما رواه علي بن ابراهيم في تفسيره عمن رواه عن ابي عمير عن جميل عن ابي عبد الله ع قال له رجل جعلت فداك ان الله تع قال ادعوني استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لا توفون لله بعهده فانه تع يقول اوفوا بعهدي اوف بعهدكم والله لو وفيتم لله سبحانه وتعالى لوفى لكم ومنها ما رواه المشايخ الثلاثة ره في الكافي والفقيه والتهذيب ان عبيد بن زرارة سأل الصادق ع عن قوله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال ما ابينها من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه وفي التهذيب ونحوه في التهذيب عنه ع اذا دخل شهر رمضان فلله فيه شرط قال الله تع فمن شهد منكم الشهر فليصمه فليس للرجل اذا دخل شهر رمضان ان يخرج الحديث وفي الكافي باسناده عن ابي ايوب عن ابي عبد الله ع في تفسير قوله تع فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه قال فلو سكت لم يبق احد الا تعجل لكنه قال ومن تأخر فلا اثم عليه وفي تفسير العياشي عن الحسن بن زياد قال سألته عن رجل طلق امرأته فتزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله والمتعة ليس فيها طلاق واستدل ايضا بما رواه الصدوق في معاني الاخبار وعلي بن ابراهيم في تفسيره عن الصادق ع في قوله تع في قصة ابراهيم ع فعلت وكيف ذاك قال انما قال ابراهيم ع فاسألوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فانطقوا وما كذب ابراهيم ع ولا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه ومنها ما رواه في الفقيه في باب التعاقد في الصحيح عن ابي عمير عن هشام بن الحكم انه تناظر هو

جل

هيم

هيم

فتزوجت

بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم ان كانوا ينطقون ... وما كذب ابراهيم ع

وبعض المخالفين في الحكمين بصفتين فقال المخالف ان الحكمين لعبو لهما الحكم كانا مريدين الا اصطلاح
فقال هشام بل كانا غير مريدين الاصلاح قال من اين قلت هذا قال هشام من قوله تعالى
لم يريدا الاصلاح ولا دلالة في هذه الآية فان احتجاج هشام بنفي اللازم المستلزم لنفي الملزوم
وذلك من لوازم المنطوق وليس من المفهوم في شيء وتمسك يعلى ابن امية تعجب من سؤاله عن التقصير
في السفر مع الامن واجابته اياه بان صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته ورد بمنع كون
التعجب لدلالة مفهوم الشرط على الاتمام عند الامن بل لارتفاع من سبب القصر وهو الخوف فيجب الاتمام
لكونه العرض الاصلي وبانه صلعم لما نزلت استغفرت لهم اولا تستغفر لهم ان تستغفر لهم سبعين مرة
لن يغفر الله لهم قال لازيدن على السبعين وهو دليل انه فهم من ذلك ان حكم الزيادة غير الاصل وليس
الا لدلالة المفهوم ورد بمنع صحة الخبر لاستحالة الاستغفار للكفار وفاقا ولانه صلعم يقول مع
ذلك لازيدن على السبعين ولو صح الحمل على اظهار كمال الرأفة بالامة واستمالة قلوب الاحياء
بذلك ولا يخفى عدم خلو هذا وما قبله عن الشاهد وبان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط
فلو لم يستلزم عدمه عدم المشروط لكان كل شيء شرطا للغير وهو باطل وبان كلمة ان مثلا اداة شرط
باتفاق النحاة ومعنى كونها كذلك انها تدل على ان ما اقترن بها شرط لما بعده والشرط
ما ينتفي بانتفائه المشروط لاتفاق الفقهاء على ذلك والاصل عدم النقل في كل من
وهذان الوجهان ضعيفان جدا او متاع الوهم اختلاف الاصطلاح في معنى الشرط
كما عرفت والتمسك باصالة عدم النقل لا ينفع مع القطع بالخلاف وبان التعليق على الشرط لابد
اما ان يكون لانتفاء المشروط عند انتفائه او لوجوب المشروط عند وجوده فيكون سببا ومن يحصل
المطابقة فان الاصل عدم تعدد الاسباب فيكون السبب متحدا واذا اتحد انتفى المسبب بانتفائه
بل كان احرى بالانتفاء كما اذا فقد الشرط الذي هو سبب وفيه نظر لانه ان اراد با
لسبب ما له مدخل في التاثير والعلية سلمنا كون الشرط المعلق عليه الحكم سببا لهذا المعنى فالسند
ظاهر لان السببية بهذا المعنى غير في التعليق وفاقا اذ لا تعلق على ما له السبب والاثبات وذك

في السبب والتقارن

في السبب المقارن في الوجود واما ان يريد به المعنى الاعم فلا يصح الاستناد الى الاصل هنا اذ المخالفة ان
كانت من السبب انتفى بمخالفته الاصل الا بواسطة المفهوم والا والاصل فيما يوافق الاصل مقارنته
لكل شيء موافق للاصل او مخالف له على ان نفي سببية الغير المشروط لا ينافي وجوده معه
في الجملة والكلام من القائلين بالمفهوم القول بالعموم لا فرق في مفهوم الشرط بين
الشرط الصريح كان ولو الموضوعتين لافادة معنى الشرط لغة والشرط الضمني وهو الاسم المتضمن
لمعنى الشرط كاذا او كلم المجازات نحو من وما وغيرهما لان حجية مفهوم الشرط لما فيهم التعليق واللزوم
اللغو والعبث او لنص الواضع والكل مشترك في الكل ولذا ترى الفقهاء والمفسرين وائمة اللغة
والادب يتمسكون بالمفهوم في الالفاظ الضمنية كما يتمسكون به في الادوات الصريحة في الشرط الناصة
عليه بحسب الوضع وربما يظهر من بعض كتب الاصول حكي ان الخلاف في التعليق بان خاصة قال في
النهاية البحث السادس في ان الامر المعلق بشرط عدمه عند عدمه اختلف الناس في الامر المعلق
على الشيء بحرف هل يعدم بعدم الشرط ام لا وفي التهذيب الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم
الشرط وفي شرحه اختلف الاصوليون في ان الامر المعلق على شيء مقترن بكلمة ان هل يعدم عند
عند عدم ذلك الشيء ام لا الخ وفي المحصول الامر المعلق على شيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك
الشيء والخلاف فيه مع القاضي ابي بكر واكثر المعتزلة والظاهر ان مستصفى الغزالي ومعتمد البصري لما
قيل ان المحصول ملخوذ من المستصفى والمعتمد ماخوذ من المعتمد وفي زبدة الاصول الحاوي لمسائل
المحصول الامر المعلق على شيء بان يعدم عند عدمه والظاهر ان ما ذكروه ليس تخصيصا لمحل النزاع
بالشرط المقرون بان بل هو تعبير عن محل النزاع بما يعبر به عنه في الغالب فان ان الشرطية هي اصل
كلمات الشرط واكثرها ورودا في الكلام واذا وكلم المجازات انما تفيد معنى الشرط لتضمنها معناها
واما لو فيه شرط صريح موضوع لافادة التعليق ولا فرق بينهما وبين ان من هذه الجهة واذا فترق
من وجه آخر وعدم ذكرهم لها قرينة على ان اذ فيهما قالوا مثال وليس المراد قصر الخلاف عليهما
ولو ذكروها مع ان لامكن ان يكون الخلاف في الشرط الصريح فهذا قرينة على ارادة التمثيل

وكلامهم في مقام الاستدلال على المسألة على ان محل النزاع اعم من التعليق بان فانهم استدلوا بان كلمة ان
حرف شرط والشرط يلزم من عدمه العدم وبانه ان لم يلزم من عدمه العدم ولا من وجوده الوجود
لزم جواز تعليق كل شيء على كل شيء ويفهم من هذا وغيره ان محل النزاع عام غير مختص بان وكلام الحاجبي
والعضدي واصحاب التعاليق عام يشمل الجميع فانه يعم الاسمية وانما وجب ابهام كلمات الشرط لانها
كلها غير تضمنها معنى ان التي هي للابهام فلا تستعمل في الامر المتيقن المقطوع به لا يقال ان
غربت الشمس او طلعت فجيء النجوم في اسماء الشرط كاحتمال الوجود والعدم في الشرط الواقع بعد ان
لانه نوع عموم فيه والشرط بعد هذه الاسماء لتعم كالشرط بعد ان في احتمال الوجود والعدم وايضا
فانهم سلكوا بطريق الاختصار بتضمين هذه الكلمات العامة معنى ان اذ كان يطول عليهم الكلام لو
قالوا ايهم ظلمت وضربت ان ضربت زيدا وضربت وان ضربت بكرا ضربت الى ما يتناهى وكذلك
ومتى وسائر اخواتها الاترى الى قوله فان سلكوا طريق الاختصار مع حصول المراد وقال في بحث
اذا وكلمة الشرط ما يطلب جملتين يلزم من وجود مضمون اوليهما فرضا حصول مضمون الثانية فالمضمون
الاول مفروض ملزوم والثاني لازم ولما كان اذا موضوعا للامر المقطوع بوجوده في اعتقاد المتكلم
في المستقبل لم يكن المفروض وجوده لنا في الفرض والقطع في الكلام فلم يكن فيه معنى ان الشرطية لان
الشرط كما بينا هو المفروض وجوده ولكنه لما كان يكشف لنا الحال كثيرا في الامور التي نتوهمها قاطعين جوزوا نخ
بوقوعها على خلاف ما نتوقعه جوز تضمين اذا معنى ان كما في متى وسائر الاسماء الجوازم فقول القائل
اذا جئتني فانا مكرم شاكا في مجيء المخاطب غير مرجح وجوده على عدمه بمعنى متى جئتني سواء لكن اضمار
ان قبل متى وسائر الجوازم على ما هو مذهب سيبويه في اسماء الشرط صار بعد العروض لعروض نخ
عروضا ثابتا اذ لم يوضع في الاصل لزمان يقطع المتكلم بوقوع الفعل فيه كما اذا وضعت مجازا
ان يوضع العرض الذي هو معنى الشرط في الحدث الواقع فيها وانما اذا فلما كان حدثه الواقع فيه
مقطوعا به في اصل الوضع لم يوضع فيه معنى ان الدالة على الغرض بل صار عارضا على شرف الزوال فلهذا
لم يجزم الا في الشعر مع اداة معنى الشرط وكونه بمعنى متى من جهة عروض معنى الشرط فيها لم يجزم عند الاخفش

ووقوع الفعلية

ووقوع الفعلية بعدها ولما كثر دخول معنى الشرط في اذا وخروجها عن اصله من الوقت المعين جاز استعماله له
وان لم يكن فيها معنى ان الشرطية وذلك في الامور القطعية استعمال اذا المتضمنة لمعنى ان
وذلك بمجيء جملتين بعده على طرفي الشرط والجزاء وان لم يكونا كل شرط وجزاء كقوله تع اذا جاء
نصر الله والفتح الى قوله فسبح كما انه لما كثر وقوع الموصول متضمنا معنى الشرط كما في قوله تعا
ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله تع وما افاء الله على رسوله
من اهل القرى الى قوله فما اوجفتم لان الفتن والافاءة محققا الوجوب في الماضي فلا يكون
فيهما معنى الشرط الذي هو الغرض ومنه ايضا قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والفاء في مثل
هذا الموضع زائدة وانما رتب اذا والموصول في الايات المذكورة والجملتان بعدهما ترتيب كلمة
الشرط وجملتي الشرط والجزاء وان لم يكن فيهما معنى الشرط ليدل بهذا الترتيب على لزوم مضمون
الجملة الثانية لمضمون الجملة الاولى لزوم الجزاء للشرط فلتحصيل هذا الغرض عمل في اذا
جزاؤه مع كونه بعد حرف لا يعمل ما بعده فيما قبله كالفاء في فسبح وان في قولك اذا جئتني فانك
مكرم ولام الابتداء في قوله تع اذا ما مت لسوف اخرج حيا كما عمل ما بعد الفاء وان في الذي ي
قبلها في نحو اما يوم الجمعة فزيد قائم واما زيد فاني ضارب للغرض الداعي الى هذا
الترتيب هذا كلامه رحمه الله ومقتضاه ان اذا انما تكون للشرط اذا اخرجت عن وضعها
الاصلي وكانت الجملة المقرونة بها مفروضة غير محققة الوقوع واما اذا كانت محققة فليست
للشرط وان شابهته في الصورة وفي الحكم وحيث كان المفهوم تابعا للشرط يلزم سقوطه في
المحقق وكذلك استعملت اداة ههنا معنى ان الشرطية حصل لها مفهوم كما في ان وما لم يكن فلا مفهوم لها
وهذا التفصيل صحيح انا نريد باذا الى الامر المحقق الدلالة لها على التحقيق فان الغرض الدلالة على التحقيق في
مقابل استعمال واحد متنافيان واما اذا لم يقصد بها افادة التحقيق بمعنى الشرط فيهما معا فاذا التحقق
لا ينافي الغرض كما تقول ان كان الامر على ما اقول وهو كلام كما اقول فكذا وان كان كما تقول وليس
ع كما تقول فكذا فتحقق الامر لا ينافي فرض تحققه وح فان كان مدخول اذا امرا متحقق الوقوع

كان شرطية فيصح فيها اعتبار المفهوم وان كان مفروضا متحققا احتمل ارادة بيان المحقق بها كما هو الاصل في
وضعها فيكون المفهوم معها ساقطا وارادة الفرض في مدخولها وان كان متحققا في الواقع
كما هو الغالب في استعمالها حيث انها في الاكثر تستعمل في الشرطية فيصح معه ارادة المفهوم ولا يبعد
توجيه الثاني فانها على الشرط ادل منها على التحقيق والحق ان يقال ان اذا موضوعة لفرض المحقق
لا لارادة المحقق وعلى هذا فلا اشكال في وضعها ولا في شرطيتها وان اريد بها معناها ولو
كانت موضوعة للدلالة على تحقق الوقوع لزم ان يكون وضعها لذلك منافيا لمفهوم الشرطية منها بحسب الوضع
وجملة القول في المسئلة وحاصل البحث ان الشرط اما صريح او ظني والشرط الصريح ان ولو
واما واما ان فلا خلاف في مفهومها ظاهر جلي وكذلك لو فانها اداة موضوعة للشرط كان وان فارقها
من جهة الاستقبال والمضي والامتناع وعدمه فاما معنى الاشتراط وهو الفرض والتقدير فهو
حاصل فيها فكم وهي دالة عليه بالوضع وما توهمه بعض الاصوليين من قصر الخلاف على الشرط
بان فقد تقدم الكلام وان التزمته في ضمن التمثيل بما يعبر به من الشرط غالبا وما ذكره النحاة من ان
لو لامتناع الثاني لامتناع الاول شاهدا على اعتبار المفهوم فيها وذلك ان الاول ملزوم و
الثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه اللازم الا اذا كان مساويا ولا يتحقق
المساواة الا اذا كان المفهوم مرادا من اللفظ اذ المعنى ح ان الاول ملزوم للثاني وجودا وعدما
فيتحقق وضع لو لامتناع الشرط يلزم امتناع الجزاء بهذا التقريب والمفهوم وان كان معتبرا في
الشرط بان يكون له دلالة فيها على انتفاء الشرط عند ثم لم تدل على الامتناع واما اما فالمفهوم
فيها كمفهوم ان ومعنى اما زيد فمنطلق ان لم يكن زيد فزيد منطلق والمعنى ان يقع شيء في الدنيا فيقع
قيام زيد فلذا افادة الجزم بالوقوع فان حصول الجزاء جعل لازما لوقوع شيء في الدنيا وما
دامت الدنيا باقية فلابد وان يقع فيها شيء فيفرض عدم وقوع الانطلاق على تقدير عدم وقوع
شيء فيها فيكون المفهوم مرادا ولكن التعليق فيه تعليق على المحال على سبيل التعليق على المحال واما الشرط
الضمني فهو الاسم المتضمن لمعنى الشرطية وهو ضربان احدهما ما يتضمنه بحسب الوضع وهي الظروف

المبنية

المبنية وثانيهما كل موصول او موصوف دخلت الفاء في حيزه فان دخول الفاء في الخبر يدل على تضمن الموصول
معنى الشرط كما صرح به ائمة العربية فيكون المفهوم معتبرا فان قلت دخول الفاء انما يقتضي
الاتيان بالشرط ونحوه وما معنى الشرطية ومن ثم لم يلزم فيه الابهام المعتبر في كلمات الشرط
بل جاز ان يكون خاصا كما في قوله تع ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات فانه مسوق للحكاية
عن جماعة حصل منهم الفعل وكذا لم يجب ان يعامل معاملة الكلمات المتضمنة لمعنى الشرط من التزام الفاء
في الجواب وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى ولذا جاز تجريد خبره عن الفاء مع قصد السببية
نحو الذي ياتيني له درهم ووصله بالظرف وما في معناه مما ليس فعلا صريحا وهو كثير وبالفعل الماضي
كما في الاية فعلم ان ما ذكره النحاة من تضمن الموصول والموصوف المذكورين معنى الشرط ليس محمولا
على ظاهره بل فيه مسامحة حيث عبروا عن ايذان الفاء بمعنى الشرط بتضمن الموصول والموصوف
ذلك المعنى والا لم يتوجه ما ذكرناه قلت دخول الفاء على الخبر يقتضي القصد الى معنى الشرط قطعا فانها
مما دلت باطباق النحاة باعتبار سبق معنى الشرط الى الفهم عند دخولها وهذا القدر كاف في اعتبار
المفهوم وكونه مفهوم الشرط ولا يحتاج فيها الى دعوى تضمن الموصول والموصوف معنى الشرط
حقيقة حتى يتوجه عليه ما ذكرنا فان فهم معنى الشرط من الكلام يقتضي انتفاء الحكم عند انتفاء ما
هو شرط فيه سواء كان استفادته بواسطة الوضع كما في الالفاظ الصريحة في الشرط او لما
يتضمنه كما في كلم المجازاة غير الصريحة في الشرط او باعتبار القرينة كدخول الفاء في الخبر فان
جميع هذه الصور تشترك في الدلالة على ما هو مقصود المتكلم في الاشتراط غاية الامر ان الدلالة
في الاولين مستندة الى الوضع وفي الاخر الى القرينة ومن البين ان هذا لا يؤثر في اعتبار المفهوم
وعدمه بل المقتضي للاعتبار وهو فهم الاشتراط المشترك بين الاقسام وح فان اريد بكون
الفاء مؤذنة بمعنى الشرط انها تدل على ارادة المتكلم وقصده وان الدلالة انما جاءت من جهتها
لا من قبل الموصول فذلك لا ينبغي الشك فيه لان فرض كونه من موصولة يقتضي ان لا يكون
الشرط داخلا في معناها والا كانت شرطية لكنه لا يقدح في الحكم لابتنائه على فهم الاشتراط

او على استفادته من الوضع كما اشرنا اليه وان اريد به ان الفاء مشعرة بارادة الشرط وليست دالة
عليه كما يؤذن به لفظ الايماء فهو مع كونه خلاف ما ظهر من كلام القوم حيث جعلوا الفاء
الداخلة على الخبر من امارات الشرط وادلته وحكموا بتضمين الموصول والموصوف معنى الشرط عند
دخولها في خبريهما وان ايذانها بالشرط من قبيل ايذان اللام الموطئة للقسم بالقسم مما يكذبه به
الفهم السليم عند سماع اللفظ فان المتبادر من قول القائل من جاءك فاكرمه على ان تكون
موصولة هو معنى هذا الكلام على تقدير جعلها شرطية حتى لا يكاد يظهر الفرق ولا يبعد دعوى
في ذلك استعمالها غير مبهمة كما في الآية لان دخول الفاء انما يكون قرينة على ارادة الشرط مع
امكانه وهو فيما اذا كان خاصا ممتنع وهو بترك معاملتها معاملة كلمات الشرط من التزام
الفاء وكون الصلة فعلا صريحا مستقبل المعنى لان تلك الامور احكام لفظية لا محجة فان
يتبع وضع اللفظ بخلاف اعتبار المفهوم فانه من توابع المعنى دون اللفظ ولو سلم فلا ريب في ان
دخول الفاء مما يتقوى فيه به اعتبار القيد ويتأكد معه الدلالة في مفهوم الوصف والا
فلا اقل من ان يصير المفهوم به متوسطا في القوة والضعف بين مفهومي الشرط والوصف كما
يظهر بالتدبر في قول القائل الذي يأتيني له درهم وقوله فالذي يأتيني فله درهم فانك
ترى ان دلالة الشرط الثاني على انتفاء الاستحقاق عند عدم الاتيان اقوى من الاول
ولو كانت اضعف مما يشتمل على ارادة الشرط كقوله ان يأتيني احد فله درهم وح فالقول
باعتبار مفهوم الوصف يقتضي اعتبار المفهوم هنا لتحقق الوصف فيه مع زيادة والقول
بعدم اعتباره لا يوجب النفي فيه لامكان تأثير الزيادة في الحجية ومن هذا يظهر ان جزء المفهوم
من مفهوم الشرط لا على تقديره لا يقتضي عدم اعتباره وان لم نقل باعتبار المفهوم
الوصف مع ان الاصح اعتباره انه كما تقرر في موضعه فليتدبر لا يقدح في اصل
الدلالة والاعتبار وان لم يكن بمثابة غيره في الوضوح فتدبر **فائدة** الاقوى
حجية مفهوم الصلة وفاقا لكثير من الفقهاء والاصوليين لان المتبادر من تعليق

الاولى خ — خبريهما خ — ولو خ

الفائدة الثانية عشر في حجية مفهوم الصلة

الامر على الوصف

الفائدة الثالثة عشر في عموم المفهوم بعد القول بالحجية

الامر على الوصف انتفاؤه بانتفائه ولان الغالب في المحاورات خصوصا في كلام البلغاء
ارادة المفهوم من الاوصاف وقصد الاحتراز من القيود فيحمل عليه المشتبه اذ المظنون
لحوقه بالاعم الاغلب **فائدة** اختلف القائلون بحجية المفهوم في عمومه فالمشهور انه
يفيد العموم بل الظاهر من كلام الشارح المختصر انه لا خلاف فيه فانه لم ينقل في ذلك خلافا
الا من الغزالي ثم ارجع كلامه الى المناقشة اللفظية وجعل النزاع معه راجعا الى المفهوم تسمية العام
ويظهر من العلامة ره في المختلف في مسئلة بقية الاسآر القول بانه لا يفيد العموم حيث
قال بعد احتجاج الشيخ ره على المنع من سؤر غير المأكول برواية عمار عن ابي عبد الله ع
قال سئل عما تشرب منه الحمام فقال كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بضعف
السند وابتنائها على المفهوم الضعيف قال وههنا وجه آخر ذكر انه ملخص ما
افاده في كتاب استقصاء الاعتبار في تحقيق معاني الاخبار ما لفظه اذا سلمنا
كون المفهوم المذكور حجة يكفي في دلالته مخالفة المسكوت عنه للمنطوق في الحكم الثابت
للمنطوق الوضوء بسؤر ما يؤكل لحمه ويشرب منه وهو لا يدل على ان ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ
من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه
والآخر لا يجوز فان الانقسام حكم مخالف ونحن نقول بموجبه فان ما لا يؤكل لحمه منه
الكلب والخنزير ولا يجوز الوضوء بسؤره ولا شاربه لا يقال اذا ساوى احد قسمي المسكوت
المنطوق في الحكم لم تنتف دلالة المفهوم ونحن انما استدللنا بالحديث على تقديرها لانا
نقول لا نسلم انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والكل المسكوت عنه انتهى كلامه
ره قال الفاضل المحقق الشيخ حسن ره في المعالم بعد نقل هذا الكلام وعندي فيه نظر لان
فرض حجية المفهوم هو يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق والمعني
بالمنطوق في مفهوم الشرط والوصف ما يتحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا ما جعل متعلقا
له وهو نفس محل النطق ما ينتفي عنه القيد لا بد من ذكر المعلق ولا يخفى ان متعلق

القيد هنا هو قوله كلها اى كل حيوان والقيد المعتبر وصفا هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول
اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من السورة والشراب وغير محل النطق
ما انتفى عنه الوصف وهو عبارة عن غير الماكول اللحم من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق
يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم لرفع الجواز اذ ذلك واضح وان قلت عوض اشتباه فيه فليوضح
بالنظر الى المثال المشهور الذي اشار اليه المحقق الشيخ ره بعني قوله ع في سائمة الغنم الزكاة
فانه على تقدير اعتبار المفهوم فيه يدل على نفي الوجوب في مطلق الغنم المعلوفة بلا اشكال
ووجهه بتقريب ما ذكرناه ان التعريف في الغنم للعموم ~~فيه يدل على نفي~~ وهو متعلق القيد اعني
وصف السوم فالمنطوق هو السائم من جميع الغنم والحكم الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا
فرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كما هو مقتضاها هنا في الوجوب المنتفي عنه الوصف من جميع الغنم وذلك بثبوت
نقيضه الذي هو العلف فيدل على النفي عن كل معلوف من الغنم هذا كلامه ره وفيه نظر فان النافي
لعموم المفهوم انما يدعي ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضائه نفي الحكم الثابت للمنطوق من غير محل
النطق على وجه رفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة ره حيث قال
وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا نتوضأ منه ولا نشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما
ذكره من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منفيا عن غير محل النطق ان اراد به
السلب الكلي فهو ممنوع كيف وهو عين المتنازع وان اراد غيره فمسلم لكن لا يجدي نفعا مع ان المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة كما صرح
به شارح المختصر وغيره وانما سميت بذلك نظرا الى موضوع الحكم فانه ان كان مذكورا كانت دلالة اللفظ على حكمه منطوقا فاسند اليه لكون الحكم
منطوقا به اولا وان كان [illegible] مفهوما كان وعلى هذا فالمنطوق في المثال المفروض هو دلالة اللفظ على جواز الوضوء والشرب من سؤر الماكول
اللحم لا موضوع الحكم اعني ماكول اللحم من الحيوان وكذا المفهوم هو دلالته على المنع من سؤر غير الماكول دون غير الماكول من الحيوان
وان جعل المنطوق والمفهوم وصفين للحكم كما يظهر من كلام ابن الحاجب كان المنطوق والمفهوم هما في الحقيقة موضوعهما والصواب [illegible] ان ما ذكره من الاحتجاج
في حجية المفهوم على تقدير تسليم دلالته [illegible] على عموم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

فائدة النهي في العبادات

16

فائدة النهي في العبادات يقتضي الفساد بمعنى عدم اجزاء المنهي عنه منها وعدم حصول الامتثال به
وهذا مما لا ريب فيه بل ربما يظهر من بعضهم انه مجمع عليه واما غير العبادات كالمعاملات والايقاعات
ففي اقتضاء النهي عنه الفساد بمعنى عدم استتباع الاثر اختلاف شديد واقوال شتى والذي
اختاره الع واكثر المتاخرين من اصحابنا ومن العامة عدم الدلالة مطلقا نظرا الى ان مدلول
النهي هو التحريم وانه لا منافاة بينه وبين استتباع الاثر واذا جاز التصريح من الشارع
بالتحريم وصحة المحرم عنه بمعنى ترتب آثاره عليه على تقدير حصوله من دون تناقض وهذا
واضح بالقياس الى مدلول الصيغة ولفظ التحريم بحسب اللغة ومقتضاه انتفاء الدلالة
على الفساد لغة فقط لا مطلقا كما هو المط والذي يقوى في نفسي ان النهي يدل على الفساد شرعا
كما اختاره الشيخ البهائي وكثير من الاصوليين بشرط ان يكون تعلقه بالمنهي عنه بعينه كبيع الميتة والخمر
ونكاح المحرمات او وصفه اللازم كبيع الملامسة والمنابذة ونكاح الشغار واما اذا كان لامر
خارج مفارق اياه كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب فانه لا يقتضي الفساد وقد صرح الشهيد
طاب ثراه في قواعده بهذا التفصيل واختاره المحقق الشيخ علي ره في شرح القواعد وكلام
الفقهاء في كتب الفروع يعطي ذلك فانهم كثيرا ما يعللون الفساد في المعاملات بتوجه النهي
الى اركان المعاملة ويفرقون بين ذلك وبين تعلقه بامر خارج كما في البيع وقت النداء
ومرجعه الى التفصيل الذي قلناه وقد حكى القول بدلالته عن الشافعي من العامة واكثر
اصحابنا واختاره الفخر الرازي في المعالم والآمدي في الاحكام والبيضاوي في المنهاج
وادعى الآمدي الاجماع على عدم الفساد اذا كان النهي لامر خارج ومقتضى ذلك ان
اطلاق القول بالفساد شرعا كما في كلام بعض الاصوليين محمول على ما عدى تلك الصور
فيرجع الى ما قلناه من التفصيل ايضا والدليل عليه وجهان الاول ان العلماء في جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون بالنهي في ابواب البيوع والانكحة والايقاعات وغيرها على فساد
المنهي عنه من غير توقف كما يعلم بالتتبع وليس ذلك باعتبار كون الفساد مدلولا لصيغة النهي

علم

لغة لما عرفت من انها بحسب اللغة انما تفيد مجرد التحريم ولا علاقة بينه وبين الفساد بمعنى
استتباع الاثر فتعين ان يكون تعلقها في عرف الشرع الى ما يتضمن الفساد او يستلزمه
ولا نعني بالدلالة الشرعية الا هذا وانما خصصنا الحكم بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم لان
التمسك بالنهي على الوجه المذكور انما وقع فيما دون المنهي عنه لوصفه المفارق فان الاكثر ذهبوا
الى صحة المعاملة ولم يحكموا بفسادها لاجل النهي كما في البيع في وقت النداء وما شاكله من
المعاملات المحرمة بالاسباب الخارجة ولا يلزم من دلالة النهي على الفساد في القسم الاول دلالته
عليه في هذا القسم ايضا اذ المراد دلالة النهي المتعلق بما هو من قبيل الاول دون مطلق النهي
او دلالة النهي على ما يقتضي الفساد على تقدير تعلقه به كما في النهي عن العبادات فانه يقتضي
الفساد لغة بمعنى انه يدل بحسب اللغة على ما يقتضي الفساد لو كان متعلقه عبادة وليس معنى
دلالته عليه انه نفس مدلوله اللغوي او ماخوذا فيه والا لزم ان يكون دالا عليه لغة في
المعاملات ايضا ولم يعقل التفصيل والفرق بين اقسام المنهي عنه ح ضرورة ان تعلق النهي
بالمنهي عنه لا يقتضي تغيير معنى النهي وكذا القول في دلالة النهي على الفساد شرعا فانه ليس المراد
انه مدلول صيغة النهي بحسب الشرع او داخل فيه حتى يلزم اطراد الدلالة في جميع الاقسام
كيف ولو كان كذلك لزم امتناع النهي عما لا صحة له اصلا كالزنا وشرب الخمر وغيرهما فان
الحكم بالفساد انما يصح فيما له جهة صحة بالنظر الى اصل الطبيعة كالعبادات والمعاملات والايقاعات
واما ما لا صحة له كذلك فلا يعقل فيه الحكم بالفساد بوجه وبالجملة فليس المراد من الدلالة في
قولهم النهي يدل على الفساد ان معنى الفساد يتبادر من نفس الصيغة ويفهم منها عند الاطلاق
كالتحريم على ما يوهمه ظاهر العبارة بل المراد ان الفساد من اللوازم العقلية لمدلول النهي لشرط
تعلقه بامر مخصوص كالعبادة مثلا او انه مدلول النهي المتعلق بالامر الخاص باعتبار وصفه
بخصوصه والدلالة في العبادات بالمعنى الاول فان الفساد فيها من لوازم معنى النهي لغة اعني
التحريم وليس مدلولا للنهي الخاص المتعلق بالعبادة للقطع بانتفاء الوضع بهذا الوجه لغة

وفي غيرها

المتعلق

وفي غيرها يحتمل الوجهين فان استدلال الفقهاء بالنهي فيه يمكن ان يكون لغلبة استعمال النهي
بالامر المخصوص في الفساد شرعا حتى افاده من غير قرينة او لوضعه في الشرع لما يستلزم الفساد
عقلا بشرط التعليق كما في العبادات وهذا بعيد والاظهر الاول وربما يقال ان المراد
بالدلالة شرعا انه ثبت بالادلة الشرعية ان المنهي عنه فاسد ومعنى دلالة النهي على الفساد
ح انكشافه بوروده وان لم يكن مقتضيا له ولا ريب في بعده لان المقتضي للفساد
على هذا التقدير هو الدليل الدال عليه دون النهي مع ان الفقهاء في جميع المسائل انما يستدلون
به من دون اشارة الى امر اخر وترك ما هو مناط الاستدلال والتمسك بما لا يدل كما
ترى واعترض على الدليل بوجوه الاول انه لا حجة في قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفائه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وجوابه ان قول العلماء
ههنا حجة وان لم يبلغ حد الاجماع فان المسئلة من موضوعات الاحكام وهي مما يكتفى به بمطلق
الظن اجماعا ولا ريب في حصول الظن القوي من قول الفقهاء ان لم نقل بالعلم ولا اقل من
ان يكون كالظنون الضعيفة الحاصلة من قول اهل اللغة فكما جاز التعويل عليها في
اثبات الوضع اللغوي فكذا يجوز التعويل على اقوال العلماء في الوضع الشرعي نعم لو كان المقصود
من الدلالة الشرعية بيان قاعدة شرعية هي انه كل منهي عنه فاسد كانت المسئلة من مسائل
الاحكام وتوقف الاحتجاج فيها بقول العلماء على بلوغ حد الاجماع لكن قد عرفت ان
ذلك غير محل النزاع اذ الكلام في دلالة النهي على الفساد في استفاده من دليل اخر على ان
الذي يظهر من التتبع ان الاحتجاج بالنهي على الفساد كان شايعا معروفا عند القدماء بل
في عصر الصحابة ورواة الاخبار وقد تصدى لنقله الفقهاء من العامة والخاصة في كتب
الخلاف والاستدلال ويشهد له انا نراهم يحكمون بالفساد في كثير من المعاملات المحرمة
من الانكحة والبيوع ونحوهما مما ثبت في الشرع صحته مع انتفاء ما يصلح الاستناد اليه
من اية او رواية او غيرهما من الادلة سوى النهي المتعلق بتلك المعاملة فان الظاهر

انه هو المستند في حكمهم بالفساد دون شيء آخر اذ احتمال خفاء الادلة مع المبالغة في الفحص
او عدم وصولها الينا مع كثرة تلك المسائل وعموم الحاجة الى اكثرها بعيد جدا بل ممتنع
عادة والقول بان مستندهم في ذلك الاجماع او الضرورة ظاهر الفساد اذ الكلام في دليل المجمعين
ولا ريب ان عن الاجماع والضرورة لتاخرهما عنه بحسب الرتبة والوجود فتعين ان يكون دليلهم في
تلك المسئلة هو النهي وبالجملة فادعاء الاجماع في المسئلة غير بعيد عن الصواب وكفى بذلك قول
الاصوليين ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد مع
ان الاستدلال بهذا الوجه منقول عن جماعة من القدماء المعاصرين للائمة او المقاربين
لعصرهم ودعوى الاجماع من هؤلاء يقتضي اشتهار الاستدلال بالنهي على الفساد عند السلف
غاية الاشتهار وهو لا ينفك بحسب العادة عن بلوغ حد الاجماع كما هو المدعى ولا ينافي ذلك
ما ذكرنا ان النزاع في دلالة النهي ظاهر مع جلي فان كثيرا من المسائل الاجماعية صارت باعتبار
عروض الشبهة محلا للتشاجر والنزاع كحجية خبر الواحد ووجود الفاظ العموم وكون الامر للوجوب
والنهي للتحريم وغيرها من المسائل فانا نعلم قطعا ان العلماء في جميع الاعصار كانوا يستدلون
باخبار الآحاد في مسائل الفروع ويحتجون على خصومهم علما ضروريا حاصلا من التتبع مع اشتهار
الخلاف في حجية خبر الواحد حتى ان السيد المرتضى رح ادعى ان بطلانه من ضروريات المذهب
كبطلان القياس وكذا نعلم ان مدار العلماء في كثير من المسائل على التمسك بمثل كل وجميع و
الجمع المحلى والنكرة في سياق النفي على ارادة العموم مع قصد القرائن مع ان جماعة من الاصوليين
ادعوا ان تلك الالفاظ حقائق في الخصوص او مشتركة بين العموم والخصوص وكذا الحال في
الامر والنهي وغيرهما والسبب في وقوع الخلاف في تلك المسائل مع كونها اجماعية ان الاجماع
فيها نظري يتوقف الاطلاع عليه على مزيد بحث وتتبع لطريقة السلف وتصفح لآثارهم
فلا يحصل مع فقد الادلة واهمال النظر فيقع الخلاف كما في سائر المسائل النظرية مع انه لو كان
ضروريا لم يمتنع معه النزاع ايضا فان سبق الشبهة الى الذهن يمنع من حصول العلم بالضرورة

ومن ثم وقع

ومن ثم وقع الخلاف في كثير منها كما هو مسطور في محله الثاني ان كلام العلماء في النهي عن المعاملات
مضطرب فانهم كثيرا ما يستدلون بالنهي على الفساد في المعاملات فكثيرا ما يصرحون بعدم
اقتضاء النهي في المعاملة الفساد وليس التمسك باحد الكلامين اولى من التمسك بالآخر
وجوابه ان المصرح بعدم الاقتضاء ان كان ممن رجع عن ذلك واختاره فتصريحه في
جزئيات الفروع بخلافه في الاصول لا يقدح في الاجماع ولا يقتضي التناقض ولا الاضطراب
ولكن صرح بعدم اقتضاء النهي الفساد في جزئيات المسائل الا كتصريح النافي لحجية اخبار
الآحاد خلافا لعدم الاعتبار وحجيته في المسائل المبنية عليها وانه لا يوجب الترديد فيما ذكروه
من الاجماع على حجية اخبار الآحاد فكذا التصريح ههنا على انك قد عرفت ان المسئلة من قبيل الموضوعات
وان الاستدلال بقول العلماء فيها لا يتوقف على بلوغ حد الاجماع لحكم البعض بالاقتضاء
والدلالة كاف في المطلوب وان صرح بعضهم فيها بالعدم لتقدم قول المثبت في المسائل
الوضعية مع التكافؤ فان غاية ما يدعيه النافي غالبا عدم الاطلاع بعد التتبع
ولا ريب في انه لا يقتضي العدم فلا يعارض دعوى الوجدان لعدم انفكاكه عن الوجود
على تقدير الصحة وان كان المصرح بعدم الاقتضاء ممن ذهب الى ان النهي في المعاملات
يقتضي الفساد فتصريحه بالعدم في بعض المسائل دليل واضح على انه لا يقول بالفساد مطلقا
وان مذهبه في ذلك هو التفصيل اذ توهم التناقض والاضطراب في كلام النجم العظيم
من العلماء الاعلام مع تشعب تلك المسائل وانتشارها ووضوح الاصل واشتهاره
مما يابى عنه الطبع السليم وليس حمل كلامهما كلما تم على التناقض والاضطراب اولى من الحمل على
اختيار التفصيل فيجب الحمل عليه محافظة على الصحة مهما امكن وهذا من جملة الشواهد
على ان مذهب الفقهاء فساد المنهي عنه لعينه او وصفه اللازم خاصة كما اشرنا اليه فانا
بعد التتبع التام انما وجدناهم يحكمون بالصحة او عدم اقتضاء الفساد في المنهي عنه
لوصفه المفارق دون غيره وان نافش فيه جماعة من المتاخرين بعد تسليم مطلب الفقهاء

في المسائل المستدل عليها بالنهي غالبا للاجماع بمنع دلالة النهي على الفساد في المعاملات ولو في النهي لعينه
غفلة عن حقيقة الحال فانهم اذ ذهبوا الى الفساد في تلك المسائل لاجل النهي فالاعتماد على الاجماع
فيها اعتماد على دلالة النهي حقيقة فتدبر وايضا قد عرفت ان كلام الفقهاء في الاستدلال يعطي
ان مذهبهم في المسئلة هو التفصيل الذي قلناه حيث عللوا الفساد في كثير من المعاملات بتوجه
النهي الى اركان المعاملة وفرقوا بينه وبين تعلقه بامر خارج عنها فان ذلك كالصريح فيما
ذكر من التفصيل على ان ترك البيان في كلامهم يقتضي ارادة المعهود في كتب الاصول ولم
ينقل احد من الاصوليين تفصيلا في المسئلة غير ما ذكر فتعين الحمل عليه اذ لو اريد غيره لوجب
البيان وهو منتف وتنزيل كلامهم على اصل غير معروف في الاصول ولا مبين في كتب الفروع
بعيد جدا بل مقطوع بفساده الثالث ان استدلال الفقهاء بالنهي انما هو فيما يكون
المقتضي لصحته مقصورا على مورد الحل كما في احل الله البيع فان حلية البيع الذي هو عبارة عن
المعاملة الناقلة للملك على الوجه المعهود عادة انما تقتضي صحته فيما لم يرد فيه دليل التحريم
اذ مع وروده ينتفي الحل باعتبار التضاد بينه وبين التحريم ووجوب بناء العام على الخاص
وينتفي معه الدلالة على الصحة قطعا واللازم منه فساد البيوع المحرمة للاصل السالم عن
معارضة دليل الصحة فان الصحة حكم شرعي يتوقف ثبوته على ورود النص من الشارع فانتفاؤه
يلزم البناء على الحكم السابق على البيع وانتفاء التأثير فيه بمقتضى الاستصحاب ولا نعني با
لفساد الا ذلك وكذا الكلام في غير البيع من العقود والايقاعات التي لا تعم ادلة صحتها موارد
التحريم فان النهي فيها دليل الفساد لكشفه عن فقد دليل الصحة المقتضي للفساد لا لان الفساد
مدلول لصيغة النهي لغة او شرعا ولذا تراهم يحكمون بالصحة اذا كان دليلها عاما شاملا
لصورة التحريم ايضا كما في ذبح الغاصب لعموم ما يدل على اباحة المذكى اعني قوله الا
ما ذكيتم وقوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ووطي الحائض فانه دليل لزوم المهر كلا
وهو قوله تع فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فنصف ما فرضتم وكذا دليل لحوق الولد
وهو قوله

الناقض
وهو قوله ص الولد للفراش لا يختص بالوطي الحلال وبهذا يندفع المتوهم في كلام الفقهاء حيث انهم
تارة يحكمون بصحة المنهي عنه واخرى بفساده فانهم انما يحكمون بالصحة مع عموم دليلها وتناوله
المحرم وبالفساد مع اختصاصه بالمحلل فلا تناقض والجواب عنه من وجوه الاول ان ظاهر احتجاج
الفقهاء بالنهي في فساد المعاملات استنادهم فيه الى النهي نفسه كما في استدلالهم به على فساد العبادات
واحتجاجهم بالامر والنهي على الوجوب والتحريم بل التمسك بالالفاظ مطلقا فان الظاهر من احتجاجهم
بها تعويل المستدل على دلالتها بنفسها لا باعتبار كشفها عما يقتضي ثبوت المدعى ثم ان تكرار الاحتجاج
حجاج بالنهي في كلامهم واشتهاره فيما بينهم مع عدم تعرضهم لما يصرف عن ارادة الظاهر مما
يقضي بارادته اذ لو كان المراد غيره لوجب البيان لتوفر الدواعي وشدة الحاجة الى الاصل المذكور
باعتبار كثرة فروعه وانعطاف كثير من المسائل اليه ولم نجد لذلك في كتب الفقه والاستدلال
عينا ولا اثرا واحتمال ان المراد من مثل هذا الاصل المنكر في كلامهم مع صرفه عن ظاهره بعيد جدا
بل يمتنع عادة وايضا فان البناء على فقد دليل الصحة انما يستقيم مع حصر ادلتها وبيان اختصاصها
بمورد الحل وان عدم وجدان دليل الصحة يقتضي الفساد ضرورة ان التمسك بذلك لا يتم مع تطرق
المنع الى شيء مما ذكر فلو كان مرادهم من الاحتجاج بالنهي تمسكهم به نظرا الى الاعتبار المذكور لكان
الواجب ان ينبهوا على مقدمات الدليل وان يتعرضوا لبيانها واثباتها في المسائل التي استدلوا
فيها بالنهي على الفساد ولم نجد احدا منهم تعرض لذكر شيء من ذلك مع كثرة المسائل المستدل فيها بالنهي
فضلا عن بيانها واثباتها ومن المعلوم انها ليست امورا ظاهرة حتى يحال امرها الى الظهور
كيف والمائز بين النهي الجامع لدليل الصحة والنهي المفارق له في غاية الخفاء كما سيظهر لك
وجهه والحاصل ان النهي في المعاملة اذا انقسم الى قسمين قسم يجامع دليل الصحة وقسم آخر
يفارقه فلا يصح التمسك بالنهي الوارد في معاملة على فسادها حتى يبين انه من القسم الثاني
وبيانه انما يحصل بما ذكرناه من حصر ادلة الصحة وبيان انها لا تعم المعاملة المحرمة وان فقد
دليل صحتها يقتضي فسادها وحيث ان ذلك كله مفقود في كلام الفقهاء مع ظهور الحاجة اليه

على تقدير ارادة المعنى الذي ذكره فلا يصح حمل احتجاجهم بالنهي عليه ودفع التناقض المتوهم في كلامهم
لا ينحصر وجهه في البناء على ذلك لامكان التفصي عنه بما قلناه من الفرق بين اقسام المنهي عنه
كما عرفت مفصلا فان قلت استدلال الفقهاء بالنهي على الفساد انما يقتضي كون المنهي عنه فاسدا
واما ان فساده لاجل دلالة النهي فلم يعلم من ذلك وتوضيحه ان قولهم البيع فاسد مثلا
لنهي النبي صلعم اشارة الى صغرى الدليل وهي ان البيع منهي عنه والكبرى المطوية المدلول عليها بالصغرى
والنتيجة هي ان المنهي عنه فاسد ولا دلالة فيها على تعيين وجه الفساد في المنهي عنه فكما يحتمل ان
يكون الوجه دلالة النهي فكذا يحتمل ان يكون شيئا آخر كفقد دليل الصحة مثلا فلا يصح التمسك
باحتجاج الفقهاء بالنهي على الفساد في دعوى دلالته عليه لانه اعم منها قلت الصغرى المشار
اليها بقولهم فاسد لنهي النبي صلعم هي ان فساد البيع مدلول النهي كما في قولهم حرام للنهي فان معناه
ان الحرمة مدلوله والكبرى المطوية في هذا الاستدلال ونظائره شيء واحد وهو ان مدلول خطاب
الشارع مما يجب القول به والحاصل ان الاحتجاج بالنهي على الفساد من قبيل الاستدلال بالامر
والنهي وسائر الالفاظ والكلم منه كما اشرنا اليه استناد المستدل فيها الى دلالة اللفظ نفسه
دون امر آخر فكما ان معنى قولهم واجب للامر وحرام للنهي ان الوجوب مدلول الامر والتحريم مدلول
النهي فكذا معنى قولهم فاسد للنهي ان الفساد مدلول النهي وكما ان قولهم فاسد للنهي يمكن
ارجاعه الى القياس الذي لا يقتضي تعيين العلة فكذا قولهم واجب للامر وحرام للنهي والفرق
بين المقامين تحكم صرف فالقول بنفي اقتضاء الدلالة اللفظية في احتجاجهم بالنهي على الفساد
ونظائره باسرها مكابرة بينة على ان دعوى القياس الى ما ذكر يقتضي فساده على تقدير
ان يكون علة الحكم فقد دليل الصحة وان صح في غيره لان النهي في الصغرى لا تقييد فيه بمصادفته
له وفي الكبرى مقيد به على ذلك التقدير فلا يتكرر الاوسط في القياس فان قلت هذا
وارد على القول بالتفصيل في اقسام المنهي عنه ايضا فان النهي انما يقتضي الفساد على تقدير
تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع انتفاء التقييد به في كلامهم قلت انتفاء

التقييد به

التقييد به ثم فان قولهم فاسد لنهي النبي صلعم اشارة الى النهي الخاص الوارد في المسئلة والمفروض
تعلقه بالمنهي عنه لعينه او وصفه اللازم مع ان التقييد باعتبار المنهي عنه مشهور عند الاصوليين
ملحوظ في اطلاقات الفقهاء فلا يبعد تنزيل كلامهم عليه بخلاف التقييد بفقد دليل الصحة فانه
ليس من تفصيلات المسئلة الاصولية ولا مما تعرض له الفقهاء في كتبهم الفقهية فحمل الاطلاق
عليه مما لا شاهد له اصلا الثاني ان دليل صحة المعاملات المحكوم عليها بالفساد غير مخصص فلا
يختص بالمحلل عندهم فان قوله تع اوفوا بالعقود يدل على صحة العقود باسرها لكونه جمعا محلى باللام
وهو حقيقة في العموم ولا يختص بالعقود المحللة لنظر الى الحكم بالوفاء فيها على ما ذكره بعض المحققين
لان تحريم العقد على القول بعدم اقتضاء النهي الفساد لا يقتضي عدم وجوب الوفاء اذ لو اقتضاه
فاما ان يكون لنفي لزوم العقد المحرم او لنفي صحة الملزوم لنفي لازمه وكلاهما باطل اما الاول
فللاتفاق على ان تحريم العقد لا يقتضي عدم لزومه مع بقاء الصحة واما الثاني فلانه انما
يصح على القول باقتضاء النهي الفساد والمفروض خلافه وقوله تع الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم يدل على صحة التجارة الناشئة عن رضى المتعاملين محللة كانت او محرمة اما ان التجارة
تعم المحرمة فظاهر واما دلالة الآية على الصحة فلان التجارة اسم للبيع او المعاملة الماخوذة
فيها المعاوضة مط او لجميع طرق الاكتساب المتناول لما لا معاوضة فيه وعلى التقادير فالتملك
معتبر فيها بل ماخوذ في حقيقتها ولان المراد من الاكل في قوله تع ولا تاكلوا اموالكم مطلق
التصرف في المال كما صرح به المفسرون وشهدت به القرائن الحالية وتسويغ التصرف بها اذا كان
تجارة مط ولو بعد طلب المالك او في منعه يستلزم الصحة قطعا ومنافي الاباحة المحضة ولانه
لولا الصحة لم يجز الاكل منه مط لكونه على تقدير بطلان المعاملة مقبوضا بالعقد الفاسد وظ
الاصحاب الاتفاق على انه مضمون على القابض ولا اباحة لما يعطي لو تجردت عن العقد وانما
مع انضمامه فهي مقيدة بالجهة الخاصة المفروض بطلانها ولا ريب ان المقيد ينتفي بانتفاء
قيده ويدل على صحة المعاملة مط بحيث تتناول المحرم منها من طرق السنة اخبار كثيرة نحو

ما ورد من قولهم ع انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وقولهم المسلمون عند شروطهم وقولهم كلما
افتح الرجل به رزقه فهو تجارة وقولهم في اخبار البلوغ ان الصبي اذا بلغ اشده جاز له
كل شيء الا ان يكون سفيها او ضعيفا وكذا في الجارية وقولهم البيعان بالخيار ما لم يفترقا
وقولهم ايما عبد اقال مسلما في بيع اقاله الله تع يوم القيمة الى غير ذلك من الروايات المتفرقة
في ابواب العقود والايقاعات مما يطلع عليه المتتبع قال السيد الفاضل طاب ثراه في مسئلة
البيع وقت النداء بعد ان حكى عن الاكثر القول بصحة العقود واحتج لهم بعموم ما دل على وجوب
الوفاء بالعقود وقال الشيخ في المبسوط والخلاف وابن الجنيد بعدم الانعقاد ومال اليه
شيخنا المعاصر اما لان النهي في المعاملات يقتضي الفساد كما ذكره الشيخ او لان العقد المحرم لم يثبت
كونه سببا كما ادعاه شيخنا سلمه الله ثم قال ولا يمكن الاستدلال على سببيته بقوله تع واحل الله
البيع لانه محرم كما هو المفروض ولا بالاجماع لان ذلك محل الخلاف قال والجواب منع الحصر فان
قوله تع الا ان تكون تجارة عن تراض منكم يتناوله وكذا قوله ع البيعان بالخيار ما لم يفترقا
وغير ذلك من الاخبار الكثيرة فيتم قطعا الثالث لو كان احتجاجهم بالنهي لانتفاء سببية
المحرم كما ادعاه المعترض لوجب القول بفساد كل محرم من العقود التي يدعى توقفها على الكلية
كالبيع والنكاح مثلا مع ان الاكثر على الانعقاد في كثير منها كالبيع وقت النداء وعقد الفضولي
والغابن والمكره ونكاح العبد بدون اذن المولى وغير ذلك من البيوع والانكحة المنهي عنها
لغيرها وكون النهي عنها لامر خارج لا يقتضي تناول ادلة الصحة المفروض اختصاصها بالعقود
المحللة للقطع بتحريم تلك العقود غاية الامر استناده الى الجهة الخارجة والتحريم كما يكون ذاتيا
للمحرم بمقتضى ذاته او وصفه اللازم يكون بالوجوه والاعتبارات الخارجة كما حقق في محله
الوجه الثاني الاخبار الكثيرة منها ما رواه ثقة الاسلام الكليني في الكافي
وشيخ الطائفة في يب في الحسن بابراهيم بن هاشم ورئيس المحدثين الصدوق في من لا
يحضره الفقيه في الموثق لعبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر ع قال سئلته

عن مملوك

عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذاك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما
قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد ولا
يحل له اجازة السيد له فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله تع وانما عصى سيده فاذا اجازه
فهو له جائز وما رواه الكليني والصدوق بطريق فيه موسى بن بكر عن زرارة عن ابي جعفر
ع قال سئلته عن رجل تزوج عبده بغير اذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه فقال ذلك الى
مولاه ان شاء فرق بينهما وان شاء اجاز نكاحهما فللمرئة ما اصدقها الا ان يكون اعتدى
فاصدقها صداقا كثيرا فان اجاز نكاحه فهما على نكاحهما الاول فقلت لابي جعفر ع فانه في اصل
النكاح كان عاصيا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله تع وانما عصى سيده
ولم يعص الله تع وليس ذلك كاتيانه ما حرم الله تع عليه من نكاح في عدة واشباهه وما رواه في
الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم ومحمد بن اسمعيل عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله ع
في مملوك تزوج بغير اذن مولاه اعاص لله قال عاص لمولاه قلت حرام هو قال ما ازعم انه حرام
قل له ان يفعل الا باذن مولاه ووجه الاستدلال بهذه الروايات انها دلت على ان عصيان الله
تع في النكاح الذي من قبيل المعاملات يقتضي فساده وان نكاح العبد الغير الماذون انما لم
يفسد لانه لم يعص الله تع بل وانما عصى سيده وهذا يحتمل وجهين الاول ان معصية الله تع
في نكاح المملوك بغير اذن مولاه فرع معصيته له فمع اجازته كما هو المفروض لا يكون عاصيا
له فلا يكون عاصيا لله تع ايضا وتوضيحه ان معصية المملوك قد يكون باعتبار مخالفته لله تع
فقط دون سيده كما لو فعل شيئا من المحرمات باذن المالك فانه يعصى الله بفعله ذلك ولم يعص سيده
وانما يستحق العقوبة من الله دون سيده فاذن السيد في هذا القسم واجازته لا تاثير لها في جوازه
والرخصة فيه من قبل الله تع وذلك واضح وقد يكون بمخالفة امر الله وامر سيده معا كما لو فعل حراما
لم ياذن فيه سيده فانه عاص لهما بذلك ومستوجب للعقوبة منهما عليه وقد يكون بواسطة
معصية السيد كما لو فعل مباحا لم ياذن له فيه سيده فان عصيان العبد فيه موكول الى

الى سيده فانه لم يجز له الفعل ولم يرض بما فعل فهو عاص لسيده وتقدير واسطة معصيته له فان الفعل ولو
كان مباحا بالاصل الا انه قد صار لنهي المولى عنه محرما بالعارض فلهذا وان اجاز ورضي لم يعص
سيده ولم يعص الله تعالى ايضا لانه انما فعل شيئا مباحا بالاصل وبالعارض فلا يعص به قطعا ونكاح
العبد بدون اذن سيده من هذا القبيل فانه في الاصل مباح له وانما كان معصية لكونه عصيانا
للمولى ظاهرا وحيث تعقبته الاجازة منه تبين انه لم يكن عاصيا له فلا يكون عاصيا لله تعالى
ايضا وعلى هذا الوجه يكون قوله عصى سيده مبنيا على الظاهر دون الحقيقة بخلاف قوله لم يعص الله تعالى
فان المراد نفي معصيته له في الواقع وتكون الاخبار المذكورة ظاهرة في اقتضاء النهي الفساد
في المعاملات فيحتاج في اخراج المنهي عنه لغيره الى المخصص وفيه نظر لان هذا الوجه مع ما
فيه من التعسف والخروج عن الظاهر مجمل قوله عم عصى سيده على عصيانه له في الظاهر بينما مع ان
ارادة الحقيقة من قوله ولم يعص الله غير مستقيم اما اولا فلان العبد بمجرد نكاحه بدون
اذن مولاه يصير عاصيا واجازة المولى له بعد ذلك عفو وتجاوز عنه كعفو الله وغفرانه في
حق العصاة ومن المعلوم ان معصية السيد يستلزم عصيان الله تعالى لفرض طاعته عليه
فلا يصح الحكم بانه لم يعص الله واما ثانيا فلان الظاهر من قوله عم لم يعص الله تعالى وانما عصى سيده
ان العبد لم يعص الله في نكاحه حتى يكون نكاحه باطلا وانما عصى فيه سيده وعصيانه
لسيده لا يوجب بطلان النكاح وهذا انما يستقيم على تقدير ارادة الحقيقة من النفي والاثبات
معا واما مع ارادته من النفي خاصة فانه يلزم ان يكون قوله عم عصى سيده مستدركا في البين
لان عصيان السيد بهذا المعنى لا يقتضي فسادا ولا صحة فلا وجه لايراده في البيان نعم لو قيل
قال عصى الله ولم يعص الله انتظم الكلام وكان من قبيل وما رميت اذ رميت وكذا لو قيل عصى
سيده ولم يعص سيده واما ثالثا فلان اجازة المولى على هذا التقدير علة لعدم المعصية
وسبب فيه والمستفاد من قوله عم فاذا اجازه فهو له جائز بعد نفي المعصية انه غير متوقف
على الاجازة بل هو ثابت بدونها الثاني ان المعصية المنفية في قوله عم لم يعص الله

ليست

ليست مطلق المعصية بل المراد منها معصية مخصوصة تقتضي فساد النكاح والمعنى انه لم يعص الله
عصيانا يوجب الفساد كما في نكاح المحرمات والنكاح في العدة وغيرهما مما يحرم لعينه او لوصفه
اللازم كما يدل عليه قوله عم انما اتى شيئا حلالا وقوله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله من
نكاح في عدة واشباهه والا فعصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى لان الله اوجب على العبد
طاعة مولاه فاذا عصى سيده فقد عصى الله فلا يصح نفي المعصية عنه مطلقا وانما يصح نفي المعصية
الناشئة من اصل النكاح فان معصية الله في نكاح العبد بدون اذن سيده انما نشات
من عصيان سيده وهو امر خارج عن النكاح مفارق اياه وحاصل الوجه المذكور ان المعصية
الموجبة لفساد النكاح هي مخالفة امر الله في نفس النكاح وعصيان المملوك في نكاحه بدون اذن
مولاه ليس كذلك فانه قد حصل في نكاحه ذلك معصيتان معصية لسيده في اصل النكاح و
معصية لله تعالى باعتبار مخالفته لسيده ومن المعلوم ان شيئا منهما ليس عصيانا لله في اصل
النكاح فلا يكون عصيانه موجبا لفساد النكاح فمعنى قوله عم انه لم يعص الله ولكن عصى
سيده انه لم يعص الله تعالى عصيانا راجعا الى اصل النكاح حتى يفسد نكاحه وانما عصى سيده معصية
موجبة لعصيان الله تعالى فيما هو خارج عن النكاح وذلك لا يوجب فسادا وهذا نص فيما ذكرناه
من التفصيل وحجة على كل من اطلاق القول بالفساد وعدمه فان قلت لو كان التحريم في نكاح
العبد غير موجب للفساد لكونه مستندا الى الخارج لزم صحته صحة مطلقا وان لم يتعقبه اجازة المولى
والتالي باطل بالنص والاجماع قلت عدم الصحة مع فقد الاجازة من المولى ليس للتحريم بل لاشتراط
رضى المولى في صحة نكاح العبد والمستفاد من هذه الاخبار وغيرها ان الشرط مطلق الرضى ولو كان
بعد العقد وقد وجد في نكاح العبد مع الاجازة ولم يبق الا عصيانه في فعله ذلك ومتى ثبت
انه لا يقتضي الفساد صح العقد لوجود المقتضي وانتفاء المانع فقوله عم لم يعص الله وانما عصى سيده
اشارة الى الثاني وقوله فاذا اجازه فهو له جائز اشارة الى الاول واعترض بوجهين الاول
ان العصيان في الرواية ان حمل على اطلاقه لم يصح الحكم بعدم معصية العبد لان عصيان

السيد عصيانه الله وان حمل على نوع خاص فلا دلالة فيها على المدعى لاشتراط الخصوصية وعدم معلومية منهما
والجواب ان الخصوصية المشترطة كما عرفت ان لا يكون المعصية مستندة الى امر خارج عن المنهي عنه كما
في نكاح المملوك بدون مولاه لان معصية المملوك لسيده في نكاحه بدون اذنه لما كان مستلزما
لمعصية الله فيه باعتبار فرض طاعته شرعا ولا ريب في كون تلك الجهة خارجة من النكاح مفارقة
له فهي المعصية عرفية قوله انه لم يعص الله ليس الا نفيا للمعصية لا يكون من هذا القبيل وهي
المعصية الراجعة الى اصل النكاح او صفاته اللازمة يشهد لذلك قوله ع انما اتى شيئا حلالا
وليس بعاص لله وقوله ع ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله تع عليه من نكاح في عدة واشباهه والنه
لا شبهة في دلالة الاخبار على بطلان اطلاق القول بالفساد وعدمه وذلك يستلزم صحة التفصيل
المختار اذ ليس في المسئلة تفصيل اخر يمكن الحمل عليه الثاني ان العصيان معناه مخالفة
الامر والمسئول في الرواية لم يقع الا عن تزويج العبد بغير اذن السيد والمفتى به عند جميع
الفقهاء ليس الا الوقوع بغير اذنه فالمراد من العصيان هو الوقوع بغير الاذن ولا شك ان العموم ما
تقتضي صحة هذا العقد كالفضولي مع ان المسئلة مفروضة فيما اذا كان هناك دليل شرعي تقتضي
الصحة فالمراد من قوله لم يعص الله ان فعل العبد موافق لقول الله تع الذي تقتضي الصحة غاية
ما في الباب انه وقع بغير اذن السيد فلو كان السيد هو المعقود عليه واتفق العقد بغير اذنه
يكون العقد صحيحا ان شاء امضى وان شاء فسخ فكذا العقد على عبده لاتحاد دليلي الصحة و
مقتضاها فالرواية تدل على عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات كما عليه المعظم والمراد
من العصيان ظاهر ثم لم يصح الحكم بانه لم يعص الله وانما عصى سيده بل كان الامر بالعكس فانه لم
يعص سيده اذ المفروض انه لم يقع منه نهي وانما عصى الله تع في عقده بدون اذن سيده اذ المفروض وجوب
نهيه عن تصرف الحكم بغير اذن مولاه والجواب ان العصيان انما يستعمل في مخالفة الحكم الشرعي
كما في ترك الواجب وفعل المحرم واطلاقه على مخالفة الحكم الوضعي كمخالفة مقتضى الصحة
غير معهود وانما المعهود فيه اطلاق الفساد والبطلان مع ان الحمل عليه لا يستقيم في

وقوله

وقوله ع وانما عصى سيده اذ ليس للسيد قوله مقتضى الصحة حتى يكون فعل العبد مخالفا وحمل
العصيان حينئذ على حقيقته تفكيك ركيك لا يلائمه الحصر مع ارادة المعنى المذكور في قوله ع
لم يعص الله فانه انما هو بالقياس الى ما نفي في قوله لم يعص الله فيكون اثباتا للمعنى المنفي
هناك فلا يصح التفكيك على ان الحمل على الحقيقة في قوله عصى سيده متعذر وبناء على ما ذكرنا
من ان العصيان مخالفة الامر وان السؤال انما وقع عن تزويج العبد بدون اذن سيده فينبغي
حمله فيه على ما يوجب العقوبة في الجملة وان لم يكن لمخالفة الامر فيلزم الخروج عن ظاهر اللفظ
في الموضعين مع التفكيك بحمله فيهما على معنيين مختلفين مع ان امتناع الحقيقة في قوله عصى
سيده انما يقتضي الصرف عن الظ في قوله لم يعص الله للزوم التفكيك بدونه على ما يفهم من كلامه
والا فالحمل على الظ ممكن بارادة العصيان على بعض الوجوه كما نوع ذكرنا فيما وقع الفراد منه والصواب
ان يقال ان العصيان في قوله ع لم يعص الله جار على اصله اعني مخالفة الامر والمعنى انه لم يخالف
امر الله في النكاح فانه لم يمنعه عن النكاح ولم يحرمه عليه وفي قوله عصى سيده مبني على تنزيل
العادة منزلة النهي فانها قاضية بمنع استقلال العبد بالنكاح واشباهه مما يجب ان يصدر
عن امر المولى ورايه او محمول على ما يوجب العقوبة وان لم يكن لمخالفة الامر مجازا ولا يلزم
التفكيك القبيح لمناسبة الظاهرة بين المعنيين وصحة الحصر بالقياس الى المعنى المنفي بخلاف الحمل
على مخالفة مقتضى الصحة على ما عرفت ويمكن حمله في الموضعين على ما يوجب العقوبة ثم اما
في عصيان السيد فلتعذر الحقيقة الموجبة للحمل على المجاز واما في عصيان الله فلئلا يختلف المعنى
في القرينتين ومع ذلك فلا يلزم التفكيك غاية الامر حصول المعنى في احدهما بمخالفة الامر وفي الاخر
بامر اخر غير ذلك وهذا لا يوجب التفكيك في المعنى المراد من لفظ العصيان ثم لا يذهب عليك
ان حمل قوله ع لم يعص الله على موافقة فعل العبد لقول الله المقتضي للصحة انما يصح لو كان القول
المقتضي للصحة عاما متناولا للمحرم ايضا وقد صرح المعترض فيما حكينا عنه سابقا ان الفقهاء
انما استدلوا بالنهي على الفساد في ابواب البيوع والانكحة نظرا الى كشفه عن فقد دليل

فالعصيان [illegible] لئلا يلزم التفكيك والحمل على المعنى المذكور م

الصحة لاختصاصه بالمعاملة المحللة وهذا كما ترى مناقض لحكمه هنا بموافقة فعل العبد للدليل
الصحة فان نكاح العبد بدون اذن سيده محرم قطعا كما اعترف به وان لم يصدق عليه اسم العصيان
حقيقة فينبغي ان لا يتناوله ادلة الصحة المفروض اختصاصها بالمعاملة المحللة الا ان يفرق
في ذلك بين ما يحرم لذاته وما يحرم لوصفه المفارق وينبغي تناول الادلة للقسم الثاني وفيه
ما قد عرفت ومنها ما رواه الشيخ طاب ثراه في يب في الصحيح عن ابي بصير عن ابي عبد الله ع
قال من طلق ثلثا في مجلس فليس بشيء من خالف كتاب الله رد الى كتاب الله وذكر طلاق
ابن عمر وفي الصحيح عن اسمعيل بن عبد الخالق قال سمعت ابا الحسن ع وهو يقول طلق عبد الله
بن عمر امرأته ثلاثا فجعلها رسول الله ص واحدة وردها الى الكتاب والسنة وفي الصحيح عن
ابن اذينه عن زرارة وبكير ومحمد بن مسلم ويزيد بن معوية العجلي والفضيل بن يسار
واسمعيل بن الازرق ومعمر بن يحيى بن يسار كلهم سمعه عن ابي جعفر ع ومن ابنه ع بعد
ابيه بصورة ما قالوا وان لم احفظ حروفه غير انه لم يسقط جمل معناه ان الطلاق الذي امر
الله به في كتابه وسنة نبيه ان المرأة اذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين
قبل ان يجامعها على تطليقة ثم هو احق برجعتها ما لم تمض لها ثلثة قروء فان راجعها كانت
عنده على تطليقتين فان مضت ثلثة قروء قبل ان يراجعها فهي املك بنفسها فان اراد ان يخطبها
مع الخطاب خطبها فان تزوجها كانت عنده على تطليقتين وما خلا هذا فليس بطلاق
وفي الموثق عن سماعة قال سألته عن رجل طلق امرأته ثلثا في مجلس واحد فقال
ان رسول الله ص رد على عبد الله بن عمر امرأته طلقها ثلاثا وهي حائض فابطل رسول
الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب والسنة رد الى كتاب الله والسنة وما رواه
الكليني طاب ثراه في الحسن بابراهيم بن هاشم عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع من طلق
ثلاثا في مجلس على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله تعالى به فمن خالف لم يكن
له طلاق وان ابن عمر طلق امرأته ثلاثا في مجلس واحد وهي حائض فامر النبي ص ان

يراجعها ردها

يجانبكما ولا يعتد بالطلاق قال وجاء رجل الى امير المؤمنين فقال يا امير المؤمنين اني طلقت
امرأتي فقال الك بينة قال لا قال اعزب وفي الحسن بابراهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال
من طلق امرأته في المجلس ثلاثا وهي حائض فليس بشيء وقد رد رسول الله ص طلاق عبد الله بن
عمر اذ طلق امرأته ثلاثا وهي حائض فابطل رسول الله ص ذلك الطلاق وقال كل شيء خالف كتاب
الله فهو رد الى كتاب الله عز وجل وقال لا طلاق الا في عدة وفي الحسن لابراهيم ايضا عن احمد بن محمد
بن ابي نصر البزنطي قال سألت ابا الحسن ع عن الرجل طلق امرأته بعد ما غشيها بشهادة عدلين
قال هذا ليس بطلاق قلت جعلت فداك كيف طلاق السنة فقال يطلقها اذا طهرت من حيضها
قبل ان يغشيها بشهادة عدلين كما قال الله عز وجل في كتابه فان خالف ذلك رد الى كتاب الله عز وجل
الحديث وفي الحسن لمحمد بن اسمعيل عن محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يطلق امرأته وهي
حائض قال الطلاق على غير السنة باطل قلت فالرجل يطلق ثلثا في مقعد قال الى السنة وفي
الموثق عن ابي بكير وغيره عن ابي جعفر ع انه قال ان الطلاق الذي امر الله به في كتابه والذي سن رسول
الله ص ان يخلي الرجل عن المرأة فاذا حاضت وطهرت من حيضها اشهد رجلين عدلين على تطليقه
وهي طاهر من غير جماع وهو احق برجعتها ما لم تنقض ثلثة قروء وكل طلاق ما خلا هذا فليس
بطلاق وفي الموثق بسماعة عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال لو وليت الناس لعلمتهم كيف ينبغي
ان يطلقوا ثم لم اوت برجل قد خالف الا اوجعت ظهره ومن طلق على غير السنة رد الى كتاب الله عز
وجل وان رغم انفه وما رواه عن معمر بن وشيكة قال سمعت ابا جعفر ع يقول لا يصلح الناس في
الطلاق الا بالسيف ولو وليتهم لرددتهم فيه الى كتاب الله وما رواه عن ابي حمزة قال قال ابو عبد الله
لا طلاق الا على السنة ان عبد الله بن عمر طلق ثلاثا في مجلس واحد وامرأته حائض فرد رسول
الله ص طلاقه وقال ما خالف كتاب الله رد الى كتاب الله والاستدلال بهذه الاخبار من وجهين
الاول انها دلت على بطلان الطلاق المخالف للسنة كالطلاق في الحيض وفي طهر المواقعة
وبدون الاشهاد والطلاق ثلثا في مجلس لما فيه من مخالفة الامر في كتاب الله تصريحا بالعلة

في بعضها وتلويحًا ببعضها في آخر وقد اشير بذلك الى قوله تع واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز وجل اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن بناء على ان المراد من الطلاق للعدة ان يطلقها الدخول بها في وقت العدة وهو الطهر الذي لم يواقعها فيه من غير ان يرسل الطلاق او يكون في مجلس ثلثًا على ما ورد التفسير في الاخبار ومن المعلوم ان الامر باشهاد العدلين في الطلاق وبالتطليق للعدة يقتضي النهي عن الطلاق الخالي عن الاشهاد واعتبار العدة وان التعليل لمخالفة الامر في الابطلان الطلاق البدعي يعلل بالنهي المستفاد منه حقيقة فعلم ان النهي دليل الفساد وفيه ان الامر بالاشهاد والتطليق للعدة محمول على الوجوب الشرطي بمعنى انهما من شروط الطلاق اذ لا يعقل وجوب الاشهاد واعتبار العدة مع جواز ترك الطلاق فمعنى قوله واشهدوا ذوي عدل انه اذا اردتم الطلاق الصحيح الشرعي فاشهدوا والا فلا بد لكم من الاشهاد وكذا فطلقوهن لعدتهن وح فالتعليل بمخالفة الامر في الروايات تعليل بانتفاء شرط الطلاق دون دلالة النهي وليس ذلك محل النزاع في شيء وسيجيء لهذا زيادة تحقيق في بعض الفوائد الآتية ايضًا الثاني انها تضمنت اصلا وهو ان كل شيء خالف الكتاب فهو مردود الى الكتاب والمعنى انه باطل مردود الى ما يقتضيه الكتاب من البطلان ولا ريب في ان المعاملة المحرمة مما يخالف الكتاب فيجب ردها اليه اي الحكم ببطلانها وفسادها بمقتضى المخالفة على ما ذكرنا في معنى الرد ولولا ان النهي يقتضي الفساد لما كان الرد الى الكتاب موجبًا ومنها ما رواه الشيخ في الصحيح عن الفضل بن عبد الملك البقباق قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يتزوج الامة بغير علم اهلها قال هو زنى ان الله يقول فانكحوهن باذن اهلهن والتقريب في هذه الرواية يعلم مما سبق وفي الصحيح عن صفوان بن يحيى عن ابي عبد الله ع بن مسكان عن الحسن بن زياد الصيقل قال قال ابو عبد الله تزوج الحرة على الامة ولا تتزوج الامة على الحرة ولا النصرانية ولا اليهودية فمن فعل ذلك فنكاحه باطل وفي الصحيح عن محمد بن احمد بن يحيى عن بنان بن محمد بن عيسى عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن اخيه موسى ع قال سألته عن امرأة تزوجت على عمتها وخالتها قال لا بأس وقال تزوج العمة والخالة على ابنة

الاخ وبنت الاخت

الاخ وبنت الاخت ولا تزوج بنت الاخ والاخت على العمة والخالة الا برضى منهما فمن فعله فنكاحه باطل وجه الدلالة ان الفاء في قوله ع فمن فعله للسببية وهو يقتضي ترتب ما بعدها على ما قبلها لانها انما تدخل على ما هو جزاء او في معنى الجزاء ولما لم يكن الشرط في الخبر مذكورًا صريحًا وجب تقديره وجعل المظنون المتقدم وهو النهي شرطًا والمعنى اذا كان تزويج الامة على الحرة او بنت الاخ والاخت على العمة منهيًا عنه فمن خالف ذلك وفعله فنكاحه باطل ولولا ان النهي يقتضي الفساد لم يصح ذلك

ومن شواهد المسألة ما تكرر في النصوص من الحكم بفساد المعاملات المحرمة على وجه يحصل معه ظن قوي بان الاصل فيما نهي عنه هو الفساد وان المقتضي له في جميعها امر واحد هو التحريم وحيث كان التحريم في المنهي عنه لغيره مستعقبًا لدليل الصحة غالبًا كما اشرنا اليه وجب اختصاص الحكم بغيره وايضًا فان الغرض الاصلي من احكام المعاملات بيان الصحة والفساد وتمييز المعاملة الصحيحة عن غيرها فان ذلك هو السبب الاصلي في انتظام امر المعاش الداعي الى تأسيس تلك الاحكام وخطاب الاقتضاء الوارد فيها كالايجاب والتحريم تأكيد لذلك الغرض وردع عما يوجب اختلال المعاش على الوجه الابلغ فهو من هذه الجهة انما يقصد منه المعنى المراد من الخطابات الوضعية ولو كان المراد من الاوامر والنواهي الواردة في المعاملات بيان الاحكام الاقتضائي والتخييري من دون التفات الى الحكم الوضعي لزم اهمال ما هو الاصل فيها اعني بيان الصحة والفساد فان خطابات الشرع انما وردت بصيغة الامر والنهي غالبا والتصريح منها بالصحة والبطلان سيما في الكتاب العزيز نادر جدًا واهمال ما هو المقصود الاهم في مسائل المعاملات بالكلية او في اكثر مسائلها من الحكيم المؤسس لمباني الشرع والمبين لاحكامه مما لا يخفى على ذي مسكة واعلم ان النزاع في المسألة لا يختص بالنهي على ما يوهمه الاقتصار عليه في كلام الاكثر فان المراد منه مطلق التحريم كما صرح به بعضهم اطلاقًا لاسم المفيد على الحكم والدليل على المدلول ويجوز ان يكون الاقتصار عليه لكونه هو العمدة في ادلة التحريم مع استلزام الحكم عليه بالاقتضاء وعدمه ثبوته في غيره من ادلة التحريم فان الادلة من الطرفين لا اختصاص لها بالنهي بل هي متناولة للتحريم الثابت بغيره

فائدة

ناشيا عن اجتهاد او تقليد فان التحريم معه منتف قطعا **فائدة** تحريم المعاملة على احد المتعاملين
يستلزم تحريمها على الآخر فتحريم البيع على البائع يستلزم تحريم الشراء على المشتري وبالعكس وتحريم
نكاح المرأة يستلزم تحريم نكاح الرجل على المرأة وبالعكس وربما يظهر من كلام الفقهاء القطع
بذلك فانهم كثيرا ما يستدلون على تحريم البيع مطلقا بما يتضمن تحريمه على البائع او المشتري خاصة
وعلى تحريم النكاح كذلك بما يتضمن تحريمه على الرجل او المرأة وكذلك في غيرهما من المعاملات
وقد صرح بذلك المحقق الشيخ طاب ثراه في شرح القواعد عند قول العلامة ويحرم على المرأة
ما يحرم على الرجل قال ولما كان تحريم النكاح من احد الطرفين يقتضي ثبوت التحريم ايضا
من الطرف الآخر لاستحالة كان الحكم بتحريم الام وان علت على الولد وان نزل مقتضيا للتحريم
على الولد وان نزل على الام وان علت وكذا القول في الاب بالنسبة الى البنت وكذا البواقي
وكذا الشهيد الثاني ره في المسالك ثم قال وهذا هو النكتة في تخصيصه تعالى في الآية المحرمات
على الرجال ولم يذكر العكس ولعل الوجه في ذلك كما يلوح من كلامهم ان النكاح مثلا امر واحد
بسيط فلا يكون حلالا وحراما وان اختلف اضافته الى الطرفين فان ذلك لا يخرجه عن
وحدته المانعة عن اجتماع الحكمين المتضادين وفيه ان النكاح وان اريد منه العقد فهو
عبارة عن الايجاب والقبول الذين هما فعلان قائمان بمحلين مختلفين فان الايجاب فعل الموجب
والقبول فعل القابل فلا يكون شيئا واحدا وهو ظ وان اريد منه الوطي فلا ريب ان
القائم منه في الواطي غير القائم في الموطوءة فان الوطي في الواطي بمعنى الواطئية وفي الموطوءة
بمعنى الموطوئية اي المفعولية ومن المعلوم ان احد المعنيين مغاير للآخر فلا يلزم اجتماع
الضدين في محل واحد وايضا لو كان النكاح امرا بسيطا لزم امتناع اتصاف الطرفين لاستحالة
قيام العرض الواحد بموضوعين مستقلين فان وحدة الحال تستلزم وحدة المحل كما بين في
محله وبمثل ذلك يظهر التعدد في غير النكاح من المعاملات كالبيع والاجارة والصلح وغيرها
من العقود ومقتضى ذلك جواز الاختلاف في حكم المعاملة بالاضافة الى طرفيها فان تضاد

الاحكام

الاحكام انما يمنع من اجتماع حكمين في محل واحد لا في محلين مختلفين وان اتفقا في الوجود ومن ثم
ذهب الشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه الى الحكم بالحلال لاحد المتعاقدين في البيع وقت النداء
اذا كان احدهما مخاطبا بالجمعة دون الآخر حيث خصوا النهي في الآية المذكورة بمن خوطب بالسعي
وحكموا بجواز البيع من طرف الآخر لكن العلامة في قوله الآخر والشهيدين وبعض المتاخرين رجحوا عموم
المنع نظرا الى ان فعل الآخر اعانة على الاثم وهي محرمة بقوله تعالى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان
وهذا مما لا ريب فيه لو كان المقتضي تحريم الفعل على الآخر في الجملة او في بعض الصور لكن التحريم
بهذا المعنى مما لا ينبغي النزاع فيه اذ القول بجواز البيع ممن لم يخاطب بالسعي مطلقا وان علم ان الآخر
ممن خوطب به معلوم البطلان ضرورة كونه اعانة محرمة باجماع العلماء ونص الكتاب اذ الظاهر
ان من خص التحريم بالمخاطب انما اراد نفي التحريم مطلقا عن غيره بناء على ان لا ملازمة بين تحريم العقد
على احد المتعاقدين وتحريمه على الآخر في نفس الامر وتحريم الاعانة لا ينهض حجة باثبات
الملازمة بين الامرين للفرق الظاهر بين تحريم العقد على احد الطرفين في نفس الامر وعدم تحريمه
على الآخر وتحريم العقد عليه لكونه اعانة على ما يحرم على الآخر فان التحريم على الاول كثيرا ما
يكون ثابتا للمتعاقدين بالاصالة من غير ان يكون ثبوته لاحدهما تابعا لثبوته للآخر وان كان
العلم بثبوته لاحدهما موقوفا على العلم بثبوته للآخر لان توقف الحكم لا يستدعي توقف الحكم
على الحكم فان العلم بتحريم الام من قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وان توقف على العلم بتحريم الام
على الابن الا ان التحريم في الاول ليس بمتوقف على التحريم في الثاني ولا تابع له بل تحريم الابن
على الام تحريم اصلي كتحريم الام على الابن وان كان تابعا في العلم والتصديق ومن المعلوم
ان التحريم بهذا الوجه لا يمكن اثباته بتحريم الاعانة لكونه تابعا لتحريم الفعل على المعان وموقوفا
عليه اذ الاعانة على الاثم فرع تحقق التكليف الموجب للاثم على تقدير المخالفة وهذا بخلاف التحريم
من حيث الاعانة وايضا فان التحريم من جهة الاعانة مقصور على صورة العلم بغرض المعان للاثم
اذ مع احتمال الاشتباه في الموضوع او اعتقاد نفي التحريم على وجه معتبر لم يتحقق هناك

اثم بحرام الاعانة عليه بخلاف التحريم من حيث اللزوم فانه لا يختص بذلك بل يثبت مطلقا ولو مع الجهل
بالحال ولذا تراهم يحكمون بتحريم البيوع والانكحة التي ورد النص بتحريمها من احد الطرفين بالقيا س
الى الاخر من غير تقييد بالعلم ولا فرق في ذلك بين من ثبت له الحكم بالنص ومن ثبت له الحكم بثبوته
له ولو كان الوجه في تحريم الفعل على الثاني كونه اعانة على المعصية وجب اناطة الحكم بحصولها
فقط وانتهى ما يحرم بالاعانة لا يتعدى اثمه الى الاخر قطعا لان المعصية الناشئة من الاعانة
لا توجب معصية بالاعانة عليها والا لزم التسلسل في المعاصي لاستدعاء كل اعانة على ذلك
التقدير معصية ناشئة من الاعانة عليها وبطلانه ضروري واما ما يحرم من جهة التلازم
بين طرفي العقد فانه قد يتعدى اثمه الى الاخر اذا كان تحريمه اصليا لا تبعيا فلو فرضنا
وقوع معاملة محرمة من احد الطرفين فان كانت مستتبعة لتحريمها على الاخر بالاصالة لزم
ان يكون كل من المتعاقدين عاصيا من جهتين من حيث صدور المحرم عليه بالاصالة ومن
حيث حصول الاعانة به على اثم الاخر والا كان التحريم لكل منهما من جهة واحدة فالمعين
من حيث الاعانة خاصة كما هو المفروض والمعان من حيث توجه النهي اليه فعله من حيث الاعانة
لما عرفت من ان تحريم الاعانة لا يتعدى الى الاخر هذا اذا كان كل منهما عالما بالحال
واما اذا اختص العلم باحدهما فان كان المعين وكان الفعل محرما عليه بالاصالة ثبت المنع في
حقه من تلك الجهة وبدونه ينتفي مطلقا لعدم تحقق الاعانة والمفروض انتفاء التحريم لغيرها وان
كان المعان وكان الفعل محرما على المعين بالاصالة ثبت منعه من وجهين وبدونه من وجه
واحد وقد علم مما ذكرناه ان تحريم البيع على من لم يخاطب بالسعي ان اريد تحريمه في الجملة كان القول
به متوجها لحصول الاعانة المحرمة على بعض الوجوه وان اريد منه تحريمه مطلقا توجه القول بنفي
التحريم لانتفاء الاعانة في بعض الصور ولعل نظر المثبت الى المعنى الاول والنافي الى الثاني
فيعود النزاع بينهما لفظيا للاتفاق في المعنى ح كما لا يخفى لكن العلامة ره في المنتهى حكى عن الشيخ
القول بكراهة البيع ممن لم يخاطب بالسعي معللا بانه اعانة على المحرم ثم نقل عن الشافعي

انه قال بالتحريم

انه قال بالتحريم لدليل الشيخ وهذا يعطي ان منشأ النزاع في المسألة الاختلاف في تحريم الاعانة مطلقا
وكراهتها وهو بعيد جدا بل مقطوع بفساده للاجماع على تحريم الاعانة على الاثم مضافا الى نص الكتاب
فلا وجه للكراهة بل الظ ان المراد بالكراهة في كلام الشيخ ما يعم التحريم لشيوع اطلاقها عليه في كلام
القدماء او المراد من التحريم فيه التحريم الواقعي وان لم يعلم به المكلف اذ يبعد القول بكراهة الاعانة عليه
لكشف النهي عن اشتمال المنهي عنه على قبح ذاتي غالبا وكيف كان فلا ريب في صحة الاحتجاج بتحريم الاعانة
على ما هو الحكم هنا من التلازم بين تحريم المعاملة من احد الطرفين وتحريمها من الاخر وان صح في غيره
8 وتحقيق المقام ان تحريم المعاملة ان كان لتوجه النهي الى عينها او وصفها اللازم كما في بيع الميتة وكذا
المحارم فالتحريم من احد الطرفين يستلزم التحريم من الاخر لان تحريمها على الوجه المذكور يقتضي فسادها
د على ما مضى مرجحا وفساد المعاملة يقتضي تحريمها من طرف الاخر لكون التحريم من لوازم الفساد
على ما مر وان كان لتوجه النهي فيها الى امر خارج كما في البيع وقت النداء وبيع الامة قبل استبرائها والعقد
على المحرمة ان قلنا بتحريمه فالتحريم من احد الطرفين لا يستلزم التحريم من الاخر الا من جهة الاعانة
على الاثم للاصل السالم عن المعارض لكن الظ ثبوت الكراهة فيه لما مر انفا في توجيه كلام الشيخ ره وانت
اذا تتبعت كلام الفقهاء وجدته منطبقا على التفصيل المذكور غاية الانطباق فان المواضع
التي قطعوا فيها باتحاد حكم الطرفين بارها من القسم الاول وما اختلفوا فيه او حكموا بالا
ختلاف من الثاني وهذا من جملة الشواهد على ان مذهبهم في دلالة النهي على الفساد هو التفصيل
الذي قلناه فان قلت حكمهم بالتحريم من الجانبين في تلك المسائل ربما كان لوجدانهم ما يدل
على الفساد غير النهي فان فساد المعاملة يقتضي تحريمها مطلقا سواء كان مدلول النهي معها او
من غير فرق من علم استناده اليه بخصوصه قلت من تمسكهم بالنهي المتضمن للتحريم من احد الطرفين
في الحكم به مطلقا فان ذلك لا يستقيم الا بما ذكرنا والاحتمال المذكور انما يتاتى في حكمهم بالتحريم
من دون اشارة الى دليل مع ان الظ فيه استنادهم فيه ايضا الى النهي الوارد في المسألة لشيوع
م الاحتجاج بالنهي على الفساد في كلامهم كما عرفت فائدة لزوم العقد من احد الطرفين لا يستلزم

لزومه من الآخر لان اللزوم معناه امتناع الفسخ ولا ريب في جواز اختصاصه باحدهما وكونه
العقد من الآخر جائزا للشيوع لفسخه كما في كل عقد ثبت فيه الخيار من احد الجانبين فانه
لازم من جانب الآخر كما صرح به الاصحاب ودلت عليه النصوص وربما قيل بان العقد اللازم
انما يلزم من الطرفين لان جوازه من احدهما مناف للزوم العقد وضعفه ظاهر **فائدة** المذهب
الصحيح في تخصيص العام وهو الذي ذهب اليه اكثر اصحابنا ومنهم السيد المرتضى والشيخ وابو المكارم

تخصيص العام الى اي مرتبه يجوز

وابن زهرة جواز التخصيص الى الواحد وعدم اشتراط بقاء الاكثر او المساوي وبه قال ابن ادريس
وحكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو محمد العلامة طاب ثراه وظاهره انتفاء الخلاف
في ذلك بين الاصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامة قال الشيخ البهائي ره والاكثر
على جواز الاكثر من الباقي فضلا عن مساواته والدليل على ذلك من وجوه الاول وجود المقتضي
وانتفاء المانع عنه اما من جهة المخصص فلان ذلك ظاهر وان كان متصلا لان الاستثناء موضوعا
لمطلق الاخراج كالشرط لمطلق الاشتراط والغاية لمطلق التحديد واما من جهة العام فلتحقق
الوضع فيما يصح فيه الاخراج قبل الحكم ووجود العلاقة المصححة للتجوز وهي علاقة العموم وا
لخصوص دون المشابهة والكل والجزء او الكلي والجزئي فيما لا يصح فيه ذلك كما في المخصص با
لمنفصل الثاني وقوع ذلك في التنزيل الذي هو ابلغ الكلام واعلاه قال الله تعالى ان عبادي
ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله تعالى حكاية عن ابليس لع لاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين فان المخلصين ان كانوا اقل كان الغاوون اكثر وقد استثنوا من
من الاولى وان كانوا اكثر وقد استثنوا من الثانية لزم استثناء الاكثر منها فاشتراط الاكثر
بالمجموع الآيتين وقد يكتفى بالاولى لان الغاوين هم الاكثر وقد استثنوا منها الثالث وقوع
التخصيص المذكور في كلام الفصحاء والبلغاء وفي الاخبار وكلام الاصحاب كما يظهر بالتتبع
احتج القائلون بالاشتراط بوجهين الاول قبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان
وفيه الاف وقد اكل واحدة او اثنتين او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب

وفيه الف وقد اخذ دينارا

وفيه الف وقد اخذ دينارا او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه
وفرض واحد او اثنين فقال اردت زيدا او مع عمرو ولاشك لو اريد من اللفظ في جميعها الكثير
قرينة من مدلوله الثاني لو صح لكان مجازا لكنه ليس بمجاز فلا يصح اما الملازمة فلان
التخصيص من انواع المجاز واما بطلان التالي فلان المجاز مشروط بالعلاقة المصححة للتجوز
والعلاقة بين الكل والباقي ليست الا المشابهة اعني الاشتراك في صفة الكثرة فبدونها تنتفي
العلاقة فينتفي المجاز والجواب عن الاول ان القبح في الامثلة المذكورة ليس لاشتراط الوضع
بقاء الاكثر في تخصيص العام بل لامر عارض للاستعمال منزل له اذا روعي فيها الجهات الحسنة
والاعتبارات اللائقة وليس القبح فيها الا كالقبح في قول القائل في الاقرار بالعشرة له علي عشرة الا
واحدا يكون عشرة او اثنان واثنان يكون خمسة او خمسة خمسة او اثنان وثلثة وخمسة
فان ذلك وان كان مستهجنا مستقبحا في العرف و في المحاورات فيما الا ان ذلك ليس
لامر راجع الى وضع اللغة والعرف ولذا ترى انه متى تصرف في مثله المتكلم تصرفا يخرجه عن
ثلث ۳ والابتذال الى الحسن وصلح وتخلص عن القبح والسماحة كما في قوله بنت سبع واربع وثلثة
وقول ابي نواس شعر اقمنا بها يوما ويوما وثالثا ويوما له يوم الترحل خامس وقول
قرشي للنبي ص جئناك لنسئلك عن ثلثة وثلثة وواحدة وقول من سئل امير المؤمنين ع اخبرني عن
ثلثة وثلثة وواحدة وقول من سئل عن الفريضة اعني النبي ص فقال اربعة اربعة اربعة
الى غير ذلك مما يعد قبيحا مستهجنا في العرف لولا مراعاة النكات الرائقة واللطائف اللائقة
ولو كان القبح في امثال ذلك مستندا الى مخالفة اللغة او الخروج عن قوانين العربية لوجب ان
يستمر القبح مع اللفظ ولا ينفك عنه ابدا وان روعي فيه انواع اللطائف والنكات او اختلفت
معه الاحوال والمقامات فان الكلام الفاسد المردود المخالف للقانون اللغوي الخارج عن
ضوابط اللفظ العربي يستحيل ان يصح ابدا ما ابقى على لحنه وفساده ولم يتغير عن وضعه
وجهته وكيف يصح ما هو فاسد ويستقيم ما هو مختل في ذاته وكيف يصلح فساد الاصل

بالمحسنات العارضة والخصائص الخارجة المشروطة بسلامة الاصل وصحته وأما الوجوه المحسنة
والمزايا الفاضلة البديعة ولا ابتداع البديعية في تلك الالفاظ كما قيل الا كالكسوة الفاخرة على
الشمطاء القبيحة وتزداد بها قبحا وشناعة وفضيحة وضاعة ثم اذا صح الكلام ووافق القانون
العرفي البليغ الموقع الذي يتسابق عليه الاوهام ان التكرار الذي تمجه الاسماع ولا تقبله الطباع
كيف حسنه في سورة الرحمن المقرب بالنعم المختلفة المعدودة حيث انه كلما ذكر فيها نعمة ثم
بها قرر عليها ووبخ على التكذيب بها حتى اكتسى الكلام لاجله ملاحة فوق الملاحة وبلاغة
فوق البلاغة ومقبولية وحسنا فوق المقبولية والحسن ثم انظر الى الخطاب الذي هو موضوع
للموجود والحاضر من ذوي العقول كيف يصح توجيهه الى المعدوم او الغائب والى غير ذوي العقول
اذا قصد منه حقيقة الخطاب اعني طلب التوجه والاقبال ثم اذا نزل المعدوم منزلة الموجود
والغائب منزلة الحاضر وغير ذوي العقول منزلة ذوي العقول ثم وجه اليهم الخطاب مجازا
كما في المنادى المندوب وفي قوله تعالى يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي وقول الشاعر الا
يا ايها الليل الطويل الا انجلى وقوله ايا جبلي نعمان بالله خليا وقوله الا يا نخلة ذات
عرق الى غير ذلك من الخطابات المتوجهة الى من ليس لها باهل لتنزيلهم منزلة الحقيق بالخطاب
المستاهل له فانظر الى مثل هذا الخطاب القبيح والكلام السمج الذي يعاب قائله بل ينسب
الى الجنون وسخافة العقل كيف زال عنه القبح بهذا المعنى النوعي من التصرف والتنزيل وكيف اكتسى
بذلك حسنا وفضلا وبلاغة وبراعة وما هو الا كلام واحد يختلف باعتباراته وجهاته
بينا هو قبيح يوبخ قائله ويرمى بالسفه اذ صار منتظما في سلك الكلام البليغ والاستحسان عن الكلام
بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فكذا قد يزول القبح ويرتفع عنه بالعكس من ذلك اعني بتنزيل الموجود
منزلة المعدوم كما في التعبير عن الخاص المواجه بظهر الغيبة للايذان بان وجوده كعدمه وحضوره
كغيبته وبهذا الاعتبار يحسن الاستغراق والاستعمال لارادة العموم في الامثلة المذكورة فان
القائل اكلت كل رمانة في البستان او اخذت كل ما في الصندوق او من دخل داري فهو

حر

حر ومربيا بالمذكورات بعضها الاقل اذا قال ذلك نظرا الى ما عدى المراد من تلك الافراد منزلة
المعدوم الذي لا يمكن اكله ولا اخذه ولا يتصور دخول الدار حتى لا يبقى من العموم سوى الافراد
الماكولة من الرمان والدراهم الماخوذة من الصندوق والعبيد المعتقة ممن دخل الدار صح كلامه
كلامه قطعا وزال عنه القبح الثابت له قبل ذلك الاعتبار وقد يحسن ذلك باعتبار آخر وهو ان يكون
المتكلم بالامثلة المذكورة قد اكل من الرمان احسنه واخذ من الدراهم اجودها وقصد عتق افضل
من دخل الدار من عبيده او احبهم اليه فكانما قد اكل كل الرمان واخذ كل الدراهم واعتق جميع العبيد فاطلق
لفظ العموم نظرا الى ان القليل الذي وقع عليه الفعل بمنزلة الكثير وذلك نظير قولك زيد كل الرجال
وعمرو كل الفرسان تريد بذلك معادلة الواحد للجماعة والقليل للكثير ومثل ذلك كثير في الكلام جدا
وقد يحسن ايضا بان يكون المراد انه قد اكل من الرمان واخذ من الصندوق قدر الكفاية جدا زاد فانه
يحسن ح ان يقول اكلت كل رمانة واخذت كل ما في الصندوق وذلك كما تقول من اكثر من
اكل الخبز او شرب الماء حتى شبع وارتوى وربح في تجارته ربحا عظيما حتى استغنى اكلت اليوم كل الخبز
وشربت اليوم كل الماء وحصلت اليوم كل الربح تقصد بذلك المبالغة دون الحقيقة وهذا النوع
في المحاورات كثير شايع وليس الوجه في ازالة القبح في الامثلة المذكورة منحصرا فيما ذكرناه فان الوجوه
المصححة لاخراج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر لا تحصى في عدد ولا تنضبط في حد وانما يستنبطها
في محالها ومواضعها من اخذ من فنون البلاغة بالحظ النافع وتقف من التصريح في ذلك
وامثاله من لم يعض في تلك الصناعة بضرس قاطع وعن الثاني بان العلاقة بين الكل
والباقي هي علاقة العموم والخصوص وهي غير علاقة المشابهة والاشتراك في الصفة
وغير علاقة الكل والجزء بقسميه وكذا غير علاقة الكلي والجزئي لان المشابهة انما هي بين العام
والاكثر بخلاف العموم والخصوص فانه يتحقق في الاقل وليس العام مركبا من الافراد حتى
تكون العلاقة بينه وبين الافراد علاقة الكل والجزء ولا صادقا عليها صدق الكلي على
جزئياته حتى تكون علاقة الكلي والجزئي بل علاقة العموم والخصوص هي نوع مستقل من الانواع

العلاقة مغاير لما عداه من الانواع وقد اثبتها علماء الاصول قال الشيخ البهائي ره في الزبدة
وحصرت اي العلاقة في خمسة وعشرين ثم فصلها في الحاشية وعد من جملتها الخاص للعام كزيد
العلماء وعكسه كعكسه وردها ابن الحاجب والعضدي وغيرهما الى خمسة هي الاشتراك في
شكل والاشتراك في صفة والكون عليها والاول والمجاورة ثم قال العضدي وهذا
اي الخاص يعم ما كان احدهما في الاخر ككون الجزء في كله او الحال في محله او المظروف في ظرفه
وما لا يكون كذلك بل هما في محل واحد او في محلين او حيزين متقاربين بل وما هما متلازمان
كالسبب والمسبب في الخيال كالضدين قال ووجه الضبط ان يقال اما ان يكون بين ذاتيهما
اتصال اولا والاول المجاورة والثاني اما ان يحصل الذات اولا والاول وصفان بينهما تقدم
وتأخر فان كان استعمال المتقدم للمتأخر فالكون عليها او بالعكس فالاول والثاني امران
لا اتصال بالذات ولا هما في محل فان لم يكن لهما حال يشعر كالدمية فلا علاقة قط وتلك الحال
اما صورة محسوسة وهي الشكل وغيرها وهو الصفة والعلم يتحقق العلاقة بين العام والخاص
مع حصر انواع العلاقة في الخمس وخروج هذه العلاقة عما عدى المجاورة منها تقتضي انها
من اقسام المجاورة الخيالية كعلاقة الكل والجزء والكلي والجزئي على ان التحقيق ان العلاقة
غير متوقفة على السماع ولا محصورة فيما ذكروه من الانواع فانهم عرفوا العلاقة بانها اتصال
ما للمعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له وهو غير محصور ولهذا ترى ان الاصوليين وارباب
البيان لم يتفقوا فيها على حد مضبوط ولا على عدد معلوم فان الاخير منهم يزيد على الاول
بحسب استقرائه وتتبعه حتى حكي عن صفي الدين الهندي انه قال الذي يحضرنا من انواعها
احدى وثلثون نوعا وعددها ومن قلل الاقسام من المتأخرين حتى ردها الى اثني عشر او الخمس
او الاثنين وحاول الحصر والجمع لكونه اقرب الى الضبط وادعى الى الحفظ ولم يرد النقض والا
سقاط وما ذكره المتأخر هذا بالحاذ اجمع لشواذ العلاقات واشمل للنوادر الانتقالات مما فصله
القدماء وضبطوه **فائدة** الحق جواز تخصيص الكتاب بالادلة الظنية المعتبرة شرعا لوجوه

الى القطع

الى القطع بل انتهائها الى الكتاب ولو لم يجز تخصيص الكتاب باخبار الآحاد لزم سقوط حجيتها
بالكلية اذ ما من خبر يتضمن امرا مخالفا للاصل الا في مقابلة شيء من عمومات الكتاب واقله
ما دل على اصل الاباحة كقوله تع وخلق لكم ما في الارض جميعا وقد اثبت الاصحاب في كتاب
المطاعم محرمات كثيرة لا مستند لها سوى اخبار الآحاد وما في معناها من الادلة الظنية
وكذا في سائر كتب الفقه وابوابه والعمدة في حجية خبر الواحد عمل الاصحاب واجماعهم على ذلك
وهو حاصل في الاخبار المخصصة لعمومات الكتاب فلا وجه للتخصيص بغيرها **فائدة** الخاص ولو
كان مفهوما مقدم على العام وان كان منطوقا لقوة الدلالة في الخاص وضعفها في العام وقد
ذكروه في تقديم المنطوق على المفهوم ظني المراد منه انه مقدم عليه مطلقا اذ ربما اختص المفهوم بما
يقتضي تقديمه ولا يكون المنطوق مقدما بل المراد انه مقدم على المفهوم مع تعادلهما ومرجعه
الى ان المنطوق من حيث انه منطوق مقدم على المفهوم من حيث انه مفهوم وهذا لا ينافي تقدم
المفهوم الخاص على المنطوق العام من حيث العموم والخصوص فان قلت المفهوم ان ترجح با
عتبار كونه خاصا فالعام يترجح لكونه منطوقا فيتعادل الدليلان ولا يصح الاستدلال بالخاص
قلت تعادل الدليل انما يلزم لو تعادلت جهتا الترجيح فيهما والجهتان ههنا غير متكافئتين لان
الفهم يتسارع الى التخصيص عند جمع الدليلين وملاحظتهما من غير توقف ولان تخصيص العموم
شائع كثير بخلاف الغاء المفهوم ولان دلالة المفهوم على المورد للمعنى اظهر من دلالة المنطوق
العام عليه والترجيح ههنا ليس الا لقوة الدلالة وهي تقتضي ترجيح المفهوم ووضوح الدلالة سيما
مفهوم الحصر حتى قيل انه لا ينقص عن المنطوق **فائدة** العموم الوضعي يتناول الافراد النادرة
ولذا ترى ان الفقهاء يفرقون بين اطلاق الاذن وعمومه واطلاق التصرف وعمومه
في مثل الاجارة والاعارة والوكالة والمزارعة والمساقاة فلو قال بع هذه السلعة واطلق
وجب بثمن المثل حالا بنقد البلد الغالب بخلاف ما لو قال بعها بما شئت وكيف شئت فانه
لا يختص بذلك وكذا لو اعاره الثوب فانه ان اطلق لم يجز افتراشه ولا الالتحاف به ولا

ابتذاله اذا كان من ثياب التجمل بخلاف ما اذا سوغ له الاستعمال بما شاء وكيف شاء وكذا لو
اجر ارضه لزراعة فان اطلق لم يجز له غلاف ما لو قال ازرع فيها ما شئت فان قيل
لا يخلو اما ان يكون تبادر البعض مقتضيا للحمل عليه باعتبار ان الخطابات الشرعية انما يراد منها
المعاني الظاهرة السابقة الى الفهم او لا يكون كذلك نظرا الى ان المعتبر صدق اللفظ حقيقة
حصل التبادر او لم يحصل فعلى الاول يجب تخصيص العموم بالافراد الشائعة عند الاطلاق وعلى
الثاني يجب ان يفهم المطلق كالعام فالفرق بين الاطلاق والعموم لا وجه له قلنا الوجه فيه
ظ لان الكلام اذا وضع للعموم وانما يحمل عليه في الخطابات الشرعية والمقامات الخطابية لتوقف
الافادة والاستفادة عليه في الكلام المسوق للبيان دون الابهام والحمل على الافراد الشائعة
يكفي في حصول هذا الغرض ولا داعي معه الى الحمل على الاستغراق ولما العموم الوضعي فلولم
الاستغراق فيجب الحمل عليه وحمله على الافراد الشائعة تخصيص لا يرتكب الا بدليل **فائدة** المتبادر
من تحريم الذوات حيث يطلق التحريم معظم ما يقصد منها عرفا كالاكل في الماكول والشرب في المشروب
واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرمت عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات
فهم ذلك منه سابقا الى الفهم وهذا معلوم من استقراء كلام العرب بل طريقة العرف في سائر اللغات
ومما قيل ان مثل هذا الكلام مجمل لاحتماله تحريم العين وتعدد ما يصلح للتقدير من دون مرجح والجواب
عنه بما قلناه فان العرف اوضح دليل على تعيين المقدر على انه لو سلم التساوي فالواجب الحمل على
العموم لان الاصل في كلام الحكيم المسوق لبيان الاحكام هو البيان دون الابهام **فائدة** صدور
العبادة من النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام لا يقتضي كونها افضل من عبادة اخرى مضادة لها الا اذا كانت
العبادة المانع بها طاعة مستمرة مانعة عن العبادة المضادة لها فان صدور مثل هذه الطاعة
المطلوب فيها الدوام عن الحكيم العارف بحقيقة الحال لا يكون الا لرجحانها عنده على غيرها من
الطاعات المضادة لان اختيار المفضول والاستمرار عليه مما ينافي الحكمة والتاسي في مثل هذا
الفعل مقتضي للفضيلة والافضلية معا واما اذا كانت العبادة المانع بها غير مانعة عما ضادها

في الجملة بحيث يمكن الاتيان بهذه تارة وبضادها اخرى كما في اكثر الطاعات والعبادات فان صدورها عن الحكيم
لا يقتضي ايثارها وكونها افضل من غيرها لامكان صدورها وصدور ما ضادها عنه في زمانين فلا يكون
صدورها ايثارا فالتاسي في مثل هذه الافعال انما يقتضي الفضيلة دون الافضلية **فائدة** الشهرة
مؤيدة وليست بحجة على المشهور ما لم تبلغ القطع لان الاصل عدم حجية الظن ولانها لو كانت حجة
لزم ان تكون حجة لثبوت الشهرة في عدم حجيتها ولتعين غيرها اطراحا بالاعتبار منها وهي في اعتبارها ففي
وفي البعض ترجيح من غير مرجح فوجب سقوط اعتبارها مطلقا ولان العلماء قديما وحديثا يطالبون بادلة
المشهورات اصولا وفروعا ويتوقفون على عن الحكم بالمشهور عند عدم الظفر بالدليل ولو كانت الشهرة حجة
لسقط الطلب وامتنع التوقف لمعارضة الدليل للمدلول والمعلوم من حال الفقهاء والاصوليين في
جميع الاعصار خلاف ذلك وربما يتفق لبعضهم الاستدلال بالمشهور والاشهر مع وجود الحجة من غيرها
كما اتفق للعلامة وغيره في مسألة تحديد الرضاع بالعدد مع التصريح بخلافه في موضع آخر وهو مبني على
التسامح بجعل المؤيد دليلا ومثله كثير في كلام العلماء الفقهاء ومثله احتجاجهم في بعض المواضع بحجج
امور لا يبلغ كل منها حد الحجة ويشترط في هذا النوع افادة المجموع القطع الا اذا كان في البعض اشعار
من جهة اللفظ بناء على حجية الاشعار اذا اعتضد بغيره وان لم يبلغ حد القطع قال الشهيد ره في الذكرى
الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجة فقريب لان عدالتهم
تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولقوة الظن في جانب الشهرة وما قربه ره بعيد وبين تعليله
تدافع لان الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن ومع العلم فلا ريب في الحجة لكنه من
الحجة والقول لانه على هذا التقدير اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم ع
دون اتفاق الجميع ومن ثم لم يضر فيه مخالفة معلوم النسب وموضع البحث الشهرة الغير البالغة حد اليقين
واعتبارها مبني على اعتبار حجية الظن مطلقا وليس ذلك من مذهبنا وان اوهمه بعض العبارات والحجة
عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو الظن المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب والسنة واخبار
الاحاد ونحوها وانسداد باب العلم لا يقتضي اعتبار مطلق الظن الا اذا تساوت الظنون ولم يبلغ

على اعتبار بعضها دليل مخصوص وليس الامر كذلك فان كثيرا من الظنون قد دلت الادلة على اعتبارها بالخصوص
والظن المعتبر كالعلم والباب فيه متسع وان ضاق باب العلم اوانسد كما قيل وربما تعلق بعض المتاخرين
في حجية المشهور بمثل قول الصادق عم خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وهو تعلق ضعيف فان
المراد بما اشتهر بين اصحابك هنا الحديث المشهور بقرينة وروده في مقام ترجيح احد الحديثين المتعارضين
على الاخر والمعنى خذ من الحديثين المتعارضين بما اشتهر بين اصحابك اي بالحديث المشهور عندهم
وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمورد بل من باب تخصيصه به والفرق ظ الا ترى انه لو قيل هل
ينجس الماء بملاقاة النجاسة فاجاب بان ما كان كرا لا ينجس بالملاقاة فان المعنى ما كان كرا من
الماء لا ينجس بها وغير الماء كالمضاف والجامد خارج عن العموم لان العموم مختص بغيرها واما
قولهم في مقبولة عمر بن حنظلة فان المجمع عليه لا ريب فيه فلا دلالة فيه على المشهور لان مطلق
المشهور غير الاجماع الذي لا ريب فيه فيحمل المشهور فيه على ما بلغ حد الاجماع ولا ريب في كونه حجة
مط ولو حمل الاجماع على المشهور بقرينة السياق فليس نصا في حجية المشهور لاحتمال ارادة الحديث
المشهور دون المشهور مط فائدة الشهرة اما في الرواية او في الفتوى والتأييد يحصل بكل
منهما وربما خصه بعض المتاخرين بالاولى مدعيا ظهورها من قوله عم خذ بما اشتهر بين اصحابك
وهو ضعيف جدا فان قوله بما اشتهر اعم مما اشتهر نقله او اشتهر حكمه ولان المدار في الترجيح
على غلبة الظن في احد الطرفين ولا ريب في حصولها في الحديث المفتى به ولان الامر بالاخذ
بما هو مشهور ليس تعبدا محضا بل لدلالة الشهرة على القبول فاذا تحقق القبول كان احق بالا
عتبار ولو تعارضت الشهرتان بان كان احد الحديثين مشهورا في النقل دون الفتوى والاخر
بالعكس فالظ ترجيح الثانية لان الظن فيها اقوى كما علم مما قلنا بل رجح في الذكرى الشهرة با
عتبار الفتوى وان خلت عن النقل ظاهرا اذا علم اطلاعهم على المعارض لان عدولهم عنه
ليس الا لاستنادهم الى ما هو اقوى منه قال وكذا لو عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف
حديث قوي لان نسبة القول الى الامام عم قد تعلم وان ضعف طريقه كما تعلم مذاهب الفرق

اهلها بالخبار اهلها وان لم يبلغ التواتر ومن ثم قبل الشيخ ابو جعفر ره رواية الموثقين مع فساد مذهبهم
قلت ومن هذا يعلم ان ما دل على خلاف المشهور كلما صح سنده وتعددت طرقه واتضحت دلالته
اشتد ضعفه الا اذا علم عدم ظفرهم به او غفلتهم عن دلالته او عدولهم عنه لوجه ضعيف
ولو شك في الاطلاع فوجهان من تعارض الاصل والظ وللنظر في خصوصيات المواضع مجال واسع
فلا تغفل فائدة الشهرة حاصلة منهم مطلقة او مخصوصة بالقدماء او المتاخرين لوجود المقتضي
وهو اجتماع الانظار وبعد الكثير عن الخطاء ولو تعارضت الشهرتان ففي ترجيح ايهما وجهان من
قرب عهد المتقدمين ودقة نظر المتاخرين وكشف عدولهم عن الخلل في دليل الاولين ويتفرع
منها التفصيل بترجيح الاولى فيما استند الى محض النقل والثانية فيما توقف على العقل والتعمق في دليل
النقل وقد يرجح الاولى باستقرار الترجيح بها فلا ينتقض بالاخرى ويضعف بعدم استقرار الترجيحات
كالادلة والمتاخر كاشف فلا يلزم تغير الاحكام ومن هذا القبيل عود الخلاف الى الوفاق واول
اشهر القولين الى الشذوذ وتجدد الاستنباط بتلاحق الافكار ووجدان النقل والترجيح في اصل المذاهب
وورودها عن امام بعد امام وظهور الخلل في مستند القول الاول وقد يشكل القول في بعض
ذلك بلزوم التكليف بما ليس في الاصول ولا العقول ويمكن دفعه بان تجدد المدرك كاشف عن
وجود مدرك اخر سابق يقوم مقام اللاحق ويسد مسده وفقد السبب المخصوص غير مضر لان الغرض الوصول
الى الحكم باي وجه كان ولك ان تمنع وجوب نصب الدليل الموصل فان الحكمة ربما اقتضت الخفاء
كما انها قد تقتضي الظهور وبطلان التصويب انما يقتضي ثبوت الحكم الواقعي لا وجود الدليل الموصل اليه
ولا فرق بين فقد الدليل في الاصول ووجوده مع عدم التمكن منه والثاني متحقق كما يشهد به بعض مقامات
الاجتهاد التي تضيق عن الاحاطة بما في الاصول الثابتة مع ظهور انتفاء البدل حال الاحتياج الى العمل
وقد يلتزم في ذلك مثل ذلك تغير الحكم الواقعي فان تكليف المختار غير تكليف المضطر فلا يلزم انتفاء
الحكم الواقعي ولا اختلاف الاحكام باختلاف الاجتهاد كما يدعيه القائلون بالتصويب فائدة
خلو الكتب الاربعة عن رواية لا ينفي حجيتها اذ ليس من شرائط حجية الخبر وجوده في هذه الاربعة كيف

وقصر الحجية على ما فيها من الاخبار يقتضي سقوط ما عداها من كتب الاحاديث عن درجة الاعتبار مع ان
كثيرا منها يقرب من هذه الاربعة في الاشتهار ولا يقصر عنها بكثير في الظهور والانتشار كالعيون
والمجالس والخصال والاكمال من مصنفات الصدوق وغيرها من الكتب المعروفة المشهورة الظاهرة
بالنسبة الى مؤلفيها الثقات الاجلة وعلماء الطائفة ووجود الرخصة لم يزل في جميع الاعصار والا
مصار يستندون الى هذه الكتب ويرجعون اليها فيما تضمنته من الاخبار والاثار المروية عن الائمة
الاطهار عم ولم يسمع من احد منهم الاقتصار على الكتب الاربعة ولا انكار الحديث لكونه من غيرها
واقبال الفقهاء على تلك الكتب الاربعة وانكبابهم عليها ليس لعدم اعتبار غيرها عندهم بل لما
في الاربعة من المزية الظاهرة والفضيلة الواضحة التي اختصت بها من بين الكتب المصنفة
في هذا الفن فانها مع جودة ترتيبها وحسن تهذيبها وكون مؤلفيها رؤساء الشيعة وشيوخ
الطائفة اجمع كتب الحديث واشملها لما يناسب انظار الفقهاء من احاديث الفروع وما
عدى الكافي منها مقصور على روايات الاحكام موضوع لخصوص ما يتعلق بالحلال والحرام
وسائر كتب الحديث وان اشتملت على كثير من الاخبار المتعلقة بهذا الغرض الا ان وضعها لغيره
اقتضى تفرق ذلك فيها وتشتته في ابوابها وفصولها على وجه يصعب الوصول اليه ويعسر الاحاطة
به فلذلك قلت رغبة من يطلب الفقه فيها وفترت عنها عزيمة من يحرص على هذا النوع و
انصرفت همم الاكثرين الى الكتب الاربعة واربعت جماهير العلماء على حياضها المترعة وشد رجال
الحديث اليها الرحال واقبل الفقهاء اليها كل الاقبال حتى طار ذكرها في الاقطار واشتهرت من
بين تلك الكتب هذه الاشتهار وبقيت اكثر الكتب الباقية في زوايا الهجران ناسجة هناك عليها
عناكب النسيان فلم يرجع اليها في تحقيق المسائل وتنقيح الدلائل اكتفاء بما هو انفع واكمل
واجمع فهذا هو الامر الداعي الى الرغبة تماما عدى الكتب الاربعة من كتب الحديث المؤلفة في عصر المشايخ
الثلثة وما بعده واما كتب القدماء والاصول المصنفة في زمان الائمة عم فالسبب الباعث
على عدم ظهورها واشتهارها مع ما ذكر بعد العهد وتمادي المدة واندراس كثير الكتب والاصول

باستيلاء سلاطين الجور وغلبة ائمة الضلال وشدة المحنة على الشيعة في تلك الازمنة من جهة
التقية وليس السبب في هجرها ذلك ضعفها وعدم اعتبارها قط كيف والكتب الاربعة وغيرها
من مصنفات المتاخرين كلها منتزعة من تلك الكتب مستخرجة من تلك الاصول فلو كانت غير
معتبرة كانت هذه كذلك فان قيل بذل الائمة المشاهير اصحاب الكتب الاربعة جهدهم في تحقيق
الروايات ونقل الاحاديث والتمييز بين صحيحها وفاسدها وسليمها ومعيبها وقد كانت
الكتب المصنفة والاصول الاربعمائة موجودة في زمانهم وقد كانوا متمكنين من الرجوع اليها
والاخذ منها وهؤلاء المشايخ النقاد لم يقتصروا على هذه الاخبار التي اوردوها واودعوها
في هذه الكتب الا لعدم صحة غيرها من الاخبار ووجود خلل فيها اوجب لهم العدول عنها
الى ما اقتصروا عليه قلنا هذا من سقط القول وشطط الراي وقد سبق اليه من الكذا
من استثقل عبء الاجتهاد واستصعب كلفة الانقياد ولو صح ذلك كان طعنا في احاديث
الكتب الاربعة ايضا فان كلا منها قد اشتمل على ما لم يشتمل عليه الاخر واحاط بما لم يحط به
سوى الاستبصار بالقياس الى التهذيب فانه بعضه منه واما غيره فمن المعلوم اشتمال الكافي
والفقيه على ما ليس في الاخر فلو كان ايراد كل منهم ما اورده في كتابه شهادة على عدم صحة
غيره وجب رد الجميع في مواضع الانفراد ولزوم ان لا يبقى من الاخبار الا ما احاط به الكل والحق
ان الائمة الثلثة لم يقصدوا في هذه الكتب الاحاطة الكلية والاستقصاء التام وانما اوردوا
فيها ما عثروا عليه حال التصنيف وما تيسر لهم الوقوف عليه وقت الجمع والتاليف وانهم انما اعتمدوا
في الجرح والتعديل والتزييف على ما ادى اليه نظرهم في ذلك الحال وتكليف كل من تاخر عنهم
فيما ذكروه وما تركوه موكول على ممارسة الاخبار والنظر في احوال الرجال ودعوى الكلية في
كل من طرفي الاثبات والنفي منشاؤها المسامحة واغتنام الراحة مع سوء التدبر وقلة التامل
نعم احاديث الكتب الاربعة اقوى من غيرها واولى بالترجيح من التعارض والتعادل من سائر
الوجوه وهذا لا يجدي نفعا في هذا المقام فان النظر في الترجيح فائدة عدم تعرض الصحابة لرواية

في مسئلة ليس من القدح في شيء فان الرواية متى صلحت للاحتجاج صح التمسك بها ولم يتوقف على
سبق الاحتجاج بها من غير هذا المستدل وكيف ولو كان كذلك لتوقفت الادلة على المستدل على
فتح التعدي بعده بتكثير الدلائل وتحقيق المسائل ولوجب القدح في اكثر الاحتجاجات المذكورة
في كتب الاصحاب فان المتاخرين من الشهيد الثاني قد زادوا عليه كثيرا وهو قد زاد على الشهيد
الاول وقد زاد الشهيد على الفاضلين والفاضلان على الشيخين والشيخان على من تقدم مهما
وقد جرت سنة الله في عباده وبلاده بتكامل العلوم والصنائع يوما فيوما بتلاحق
الافكار واتساع الانظار وزيادة كل لاحق على سابق المبادرة تتبعه وعثوره على ما
لم يعثر عليه الاول ووقوفه على ما لم يتفق له اولا ان افكار الاوائل وانظارهم هيات
له فكرا زائدا ونظرا صائبا فزاد عليهم بما اخذ عنهم او لعناية ربانية ولطف مخصوص
زلفة وكرامة تختص به وليس في شيء من ذلك ما يزري بحال المتقدمين
او ينقص من جلالتهم او يطعن فيهم ولنعم ما قال الشيخ الفقيه ابن ادريس طاب ثراه في
خاتمة كتاب السرائر قال ولا ينبغي لمن استدرك على من سلف وسبق الى بعض الاشياء
ان يرى لنفسه الفضل عليهم لانهم انما زلوا حيث زلوا لعجلتهم كدروا افكارهم وشغلوا
اذهانهم في غير ثم صاروا الى الشيء الذي زلوا فيه بقلوب قد كلت ونفوس قد سئمت
واوقات ضيقة ومن يأتي بعدهم قد استفاد ما استخرجوه ووقف على الظاهر من غير
كد ولا كلفة وحصلت له بذلك رياضة واكتسب قوة فليس بعجيب اذا صار الى حد في
زل فيه من تقدم وهو موفور القوى متسع الزمان دائم الجمة مستريح وضمن الحفظ
ما لم يحفظوه ويتامل ما لم يتاملوه ولذلك زاد المتاخرون على المتقدمين وكثرت العلوم
بكثرة الرجال واتصال الزمان وامتداد الاجل هذا كلامه ره وكما ان استدراك اللاحق
على من سلف لا يوجب قدحا فيهم فكذا اهمالهم لما استدركه لا يوجب طعنا فيه ولا فيما سبق
اليه ولو كان الاستدراك على السالف طعنا في الخلف لكان السالف اولى به في ذلك وسيتم اليه

اذ ما من احد منهم الا وقد استدرك على من تقدمه باشياء كثيرة اهملها المتقدم او لم يتبع
القول فيها وكثيرا ما يدعي احدهم ان المسئلة خالية عن النص ثم ياتي اخر فيها بنص او نصوص
معتبرة بل صحيحة من الكتب الاربعة فضلا عن غيرها والاستدراك بالنص على الشهيد كثير
كثير جدا واستقصاء المواضع التي اتفق له ذلك ولغيره يفضي الى غاية التطويل **فائدة**
مرسلات ابن ابي عمير لا تقصر عن المسانيد لسكون الاصحاب اليها واتفاقهم على انه
لا يرسل الا عن ثقة قال الشيخ ره في العدة في بيان حكم المرسل واذا كان احد الراويين
مسندا والاخر مرسلا نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق ق
به فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي
عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم
يروون ولا يرسلون الا عمن يوثق به وبين ما يسنده غيرهم ولذلك عملوا بمراسيلهم
اذا انفرد عن رواية غيرهم وقد نقل الفقيه الجليل ابو عمرو الكشي اجماع العصابة على تصحيح
ما يصح عنه والاقرار له بالفقه والعلم واورد اخبارا كثيرة تدل على توثيقه وتورعه في
نقل الاخبار حتى انه نقل عنه الامتناع من رواية اخبار العامة كراهة التخليط وبالجملة فالظن
الحاصل من مرسلات ابن ابي عمير واضرابه لا تقصر عن الظن الحاصل من مسانيد الثقات
خصوصا اذا انضم اليه عمل الاصحاب بمظنونها والاعتماد في الحجج والتعديل على الظنون
الاجتهادية كما اختاره جماعة من المحققين **فائدة** اجمع الامامية والمعتزلة على
ان الافعال بالنظر الى ذواتها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره
ونهيه وهذا المعنى ثابت للافعال في نفس الامر ولم يثبت لها باعتبار معتبر او وضع واضع
فهي من قبيل لوازم الماهيات الثابتة لها لا بالجعل لعدم تعلق وروده عليها ولا على
لوازمها كما قرر في محله سواء قلنا ان المقتضي للحسن والقبح ذوات الافعال كما ذهب اليه
جماعة او صفاتها اللازمة لها كما عليه اخرون او وجوه واعتبارات على ما قاله الجبائية

ان المقتضي للامر والنهي نوعان مخصوصان من الحسن والقبح لانا نرى ثبوت الامرين مع الاختلاف
الشديد في مراتب الحسن والقبح فعلم ان الامر والنهي غير مقصورين على نوعين مخصوصين من الحسن
والقبح ولا يجوز ان يقال ربما كان المقتضي نوعان محدودان من الحسن والقبح بحيث يكون ما اتصف
بالحسن والقبح الخارجين عن الحدين غير مامور به او منهي عنه لانا نفرض الكلام في الفعل المتصف
بالحسن المساوي عند العقل لحسن المامور به ولا ريب ان ادراك ذلك بالعقل والعقود
الدعوى الجزئية ومن العجيب في هذا المقام ما وقع لبعض علمائنا الاعلام انه عرف الحكم الذي ينبغي
بما يتوقف على نص الشرع ومع ذلك فقد حكم باستقلال العقل احيانا واثبت بجزمه حكم العقل
الحسن والقبح وتطابق العقل والشرع مع ان الحكمين الاولين متناقضان اذ لا يمكن استقلال العقل
بما يتوقف على هذا الشرع وذلك واضح واتم فالدليل الذي بني على الاستقلال انما يتم بطي
المقدمة الثالثة واثباتها كما بيناه واما بدونها فلا يكاد يتم الا ان يراد بالحسن الشرعي
كونه مامورا به وبالقبح الشرعي كونه منهيا عنه ومع بعده يتوجه معه منع المقدمة وهي
ان كل حسن عقلا حسن شرعا وان اريد بذلك اثبات الحسن والقبح الثابتين في نفس الامر
وجب الغاء تلك المقدمة اي الثانية اذ لا دخل لها في اثبات المطلوب بل الاولى ايضا
لان اتصاف الفعل بالحسن والقبح مما يدرك بالوجدان لا بالادلة المقتضية لاتصاف
الفعل باحد الامرين لا بعينه كما لا يخفى وقيل لا يثبت بالعقل الحكم لقوله تع وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا وقوله عم دين الله الحديث وغير ذلك وفيه بحث لان
اقصى ما يدل عليه كون الاحكام الشرعية توقيفية ومعنى ذلك على ما هو كونها بوضع الشرع
وتعيينه في نفس الامر ومقتضى ذلك عدم ثبوت الاحكام الشرعية مع قطع عن وروده
ونحن نقول بموجبه فليتامل في هذا المقام **فائدة** الحكم قد يطلق ويراد به الحكم الواقعي
التابع للحسن والقبح الثابتين لذات الافعال وهو حكم الله في الواقع الوقايع في نفس الامر
وقد يطلق ويراد به الحكم الظاهري الحاصل من الادلة الظنية كظواهر الكتاب والسنة

والاجماعات المنقولة والحكم بهذا المعنى يختلف باختلاف الاراء والظنون والاجتهادية
بخلاف الاول لاستحالة اقتضاء المصلحة الواقعية امرين متضادين وحكمين متناقضين
ومنهم من لم يفرق بين المعنيين ولا اثبت لله حكمين بل ادعى ان الاحكام
الواقعية هي الاحكام التابعة للظنون الاجتهادية وان ليس لله تع في الوقايع حكم معين
معلوم بل حكم الله فيها تابع للاراء الفقهاء وظنون المجتهدين وهؤلاء هم المصوبة
القائلون بان كل مجتهد مصيب وشناعة هذا القول وفساده غير خفي على اصولنا
وقواعد اصحابنا والمراد من الاحكام الاحكام الواقعية لانها هي الاحكام المقررة ق
في الشرع المقصود بيانها بالادلة الشرعية واما الاحكام الظاهرية فليست بما شانها
الادلة ٣ انه تع ذكرها للعباده ولا نصب الشرعية لبيانها وان استفادها الفقهاء والمجتهدون
منها فان ذلك لا يقتضي موضوعة لافادتها نعم قد اذن لهم العمل بمقتضاها من حيث
خفاء الادلة على الاحكام الواقعية وامتناع التكليف بغير المقدور وان هذا من جعله
اياها سنة وطريقة فان مقتضى ذلك حصول الامتثال والاتيان بما هو مطلوب
الشرع ومراد له ومقتضى الاذن هو المعذورية في تركه وعدم المواخذة عليه والفرق
مورا بين الامرين بين فان قلت تعلق الامر الظاهري بشيء يقتضي كونه مرادا او ما
به قطعا وذلك يستلزم حصول الامتثال على تقدير الاتيان به لان الامتثال انما
يتحقق بفعل المامور به والمفروض حصوله فالامتثال كما يتحقق بموافقة الامر الواقعي
يتحقق بموافقة الامر الظاهري ايضا قلت تعلق الامر الظاهري بشيء لا يقتضي
كونه مرادا او مامورا به في الواقع وانما يقتضي كونه كذلك بحسب الظن من الادلة
فان الامر الظاهري دليل ظني والدليل الظني لا يوجب القطع بمدلوله ضرورة وكون
يكون الفعل مامورا به انما يستلزم الظن بحصول الامتثال اذ لا يعقل حصول العلم بالامتثال مع
ظن الاتيان بالمامور به كما لا يعقل حصول الظن مع العلم به والظن بحصول الامتثال قد

فان محصل النزاع يرجع الى اعتبار الجهات تعليلية او تقييدية فلهذا فالحيثية على الاول والثاني تحون
على الثاني لكن الحسن هو اللطم على وجه التاديب والقبيح هو اللطم على وجه التعذيب واما اصل اللطم
فهو حقيقة لا تقتضي حد ذاتها مع قطع النظر عن تشخصها في ضمن احد القسمين حسنا ولا قبحا
كما ان حقيقة الفعل الشامل للحسن والقبح لا تقتضي شيئا منهما الا بتشخصه او تنوعه او تخصصه
وبهذا يظهر فساد الاحتجاج بالنسخ واختلاف افراد الحقيقة الواحدة في الحسن والقبح كما
لصدق النافع والصدق الضار والكذب النافع والضار على ما عدى الحيثية وطريق
الدفع واضح على ما قررناه ثم ان الحسن والقبح قد يدركان بالعقل وان لم يرد شرع كحسن
الاحسان وقبح العدوان وقد لا يدرك الا من طريق الشرع كحسن صوم يوم آخر في رمضان و قبح
صوم اول يوم من شوال فلا دراك الحسن والقبح الثابتين للافعال في نفس الامر طريقان احدهما
العقل وهو مستقل به والثاني الشرع المحتاج الى العقل فيهما في الحقيقة العقل المحض و
العقل مع الشرع لان الشرع لا يستقل باثبات حكم اصلا واما الحكم الشرعي فهو عبارة عما قرره
الله ووضعه في حق العباد بحيث يسمى الاحكام الخمسة الشرعية الوجوب والتحريم والاباحة
والاستحباب والكراهة والخمسة الوضعية الصحة والبطلان والشرط والسبب والمانع
وهذه الاحكام توقيفية فقط اذ لا يمكن اثبات التكليف الشرعي الذي هو بوضع الله والحكم
مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه وذلك واضح ولاثبات هذا الحكم
طريقان احدهما النقل في الكتاب والسنة والاجماع والثاني العقل بمعنى كون العقل دليلا
على كون الشيء مامورا به او منهيا عنه مثلا وليس المراد بالامر والنهي توجه الخطاب اللفظي
حتى يتوقف على صدوره من الله بل مدلول هذه الخطابات اعني الاقتضاء والتخيير في تعلق الامر
والحاصل كون الله مريدا لهذا الشيء بحيث يعاقب على تركه او غير مريد له بحيث يسخط
بفعله وهذا المعنى يثبت في الاكثر بقوله افعل ولا تفعل مثلا وربما ثبت بالدليل العقلي
الدال على ثبوت المعنى المذكور وانوع الطرق فيه طريقة الحسن والقبح المذكورين بالعقل لا

يكشف الشرع

يكشف الشرع تقريبه ان يقال هذا الشيء حسن عقلا وكل ما هو حسن عقلا حسن شرعا وكل حسن شرعا مما
محبوب شرعا اما الاولى فهي وجدانية على مذهبنا ومذهب المعتزلة واما الثانية فلانه
متى حكم العقل بكون الشيء حسنا في نفس الامر فلا بد من حكم الله بذلك لان الواقع لا يختلف والله
مصيب له قطعا والمفروض حكم العقل بانه واما الثالثة فاثباتها على نظر وتامل ولنا في ذلك
طريقان الاول ما ذكره علماؤنا وغيرهم من اثبات فالجملة مع قطع النظر عن ورود الشرع
لا مع قطع النظر عن التكليفات الشرعية فان ذلك طريق آخر ولا يثبت به المطلوب اما الاول فهو
ان يقال بعد اثبات الواجب وحكمته ان تعلق العباد معللة بالاغراض الحسنة قطعا خلافا للاشاعرة
في ذلك وتلك الاغراض لا تعود اليه تعالى عن ذلك ولا الا غيره في حق العباد خاصة وان امكن
في غيرهم من الجمادات والنباتات والحيوانات فيتعين ان يكون الغرض عائدا اليهم وليس ما يعود في هذه
النشأة الدنيا لفقدانا اياه وكونه مشوبا بالآلام الروحانية والاسقام الجسمانية ولوقوع
التفاضل مع عدم الاستحقاق فيها فيتعين ان يكون هناك معاد يتحقق فيه الاثابة والعقاب
وليس الا بالنظر الى الافعال الحسنة والقبيحة وان هذه الدار دار تكليف واختبار وبهذه الجملة
يثبت ان الفعل الحسن مامور به اي مراد للشارع والقبيح منهي عنه اي مبغوض له واما الثاني
فهو ان الله قد امر ونهى وحلل وحرم وبالجملة فقد اتى بالاحكام وسوغ بعض الاشياء
وحظر بعضها وليس ذلك الا لثبوت الاثابة على المامور به والعقاب على المنهي عنه والا كان قبيحا
عقلا وهذا الطريق اسهل من الاول في اثبات المعاد الا ان المقصود لا يثبت به لانه ما يدل
عليه ثبوت الاثابة بالنسبة الى ما امر به والعقاب بالنسبة الى ما نهي عنه لا الى كل حسن وقبيح
فان بني على انه مامور به ومنهي عنه كان دورا او مصادرة على المطلوب الثاني ان حكم الله وامره
ونهيه تابع للحسن والقبح العقليين على مذهبنا ومذهب المعتزلة اذ ليس امر الله بالفعل الا
لكونه حسنا ولا نهيه عنه الا لكونه قبيحا واذا كان الحسن والقبح سببين للامر والنهي فمتى
تحقق الحسن والقبح تحقق الامر والنهي لان وجود السبب يقتضي وجود المسبب فلا يجوز ان يتعا

قد يتفق معه حصول الامتثال في نفس الامر كما لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم
الظاهري للحكم الواقعي كما لو فرض مخالفة الحكمين وحصول الخطاء في الظن فالعبرة
اذن في حصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي كما ذكرناه دون الظاهري فان قيل
نفس الامر الظاهري لكونه دليلا ظنيا وان لم يقتض العلم بحصول الامتثال لكن الادلة الدالة
على اعتبار هذا الظن ووجود العمل بمقتضاه لكونها قطعية مما يقتضي فان كون الفعل مامورا
به على هذا يكون مقتضى الدليل اليقيني دون الظني قلنا كون المامور به بالامر الظاهري
واجبا ومكلفا به مما لا ريب فيه وكذا حصول الامتثال بفعله بالنظر الى هذا الامر لكن
ذلك لا يوجب حصول الامتثال به بالنظر الى الامر الواقعي ايضا لان الامتثال كما مر هو
الاتيان بالمامور به ومن المعلوم ان الاتيان بما هو مامور به في الظاهر لا يستلزم الاتيان
بما هو مامور به في الواقع الا مع فرض اصابة الظن وح توافق الحكمين وتصادقهما
على الماتي به وان لم يتفقا وهذا الفرض خارج عن محل النزاع البحث وموضوع
المسئلة كما لا يخفى وبالجملة فان اريد من حصول الامتثال حصوله بالنسبة الى الامر الظاهري
او بالنسبة اليه والى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق فهو مسلم ولا كلام فيه وان اريد
حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي مط وان لم يتفق الحكمان فبطلانه اظهر من ان يخفى
لا يقال حصول الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري وان لم يستلزم حصوله بالنسبة
الى الامر الواقعي لكن لا يبعد ان يكون الاتيان بالمامور به في الظ مسقطا للتكليف
بما هو مامور به في الواقع بان يكون بدلا ومجزيا عنه فح لا حاجة الى تحصيل الامتثال
بالنظر الى الامر الواقعي لان وجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف فاذا سقط التكليف
فلا معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف منوط بالقدرة عليه فاذا لم يتمكن منه
انتقل الغرض عنه الى الامر الظاهري وكان في ذلك هو المكلف به خاصة والامتثال بالنسبة اليه حاصل قلنا لانا نقول الامتثال المقصود بالذات من التكليف الظاهري

لا يتحقق

لا يتحقق بمجرد الاتيان بما هو مكلف به في الظ بل انما يتحقق على تقدير كون الماتي به فردا من
افراد المامور به في الواقع وذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا
ومرادا لله في نفسه بل من حيث ان المظنون مطابقته للحكم الواقعي وان حصوله ذريعة
وحصوله غالبا فالطلب فيه واجب الى طلب الامر الواقعي حقيقة والسبب فيه ايضا
ليس الا نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي حتى لو فرض انتفائه المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء
المقتضي للحكم الظاهري ايضا وح يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهري كما جوزه
المعترض اذ لو جاز ذلك فاما ان يوجد معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي الثابت
لنفس الفعل ام لا وعلى الثاني يلزم ثبوت الحكم الظاهري من غير علة وسبب لما
عرفت من ان السبب في الحكم الظاهري هو السبب في الحكم الواقعي ليس الا وعلى الاول فاما
ان يثبت مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت الحكم الواقعي وسقوطه معا ام لا
يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة المقتضية لايجابه والتالي باقسامه
باطل بالضرورة فكذا المقدم وتحقيق المقام انه قد عرف من مذهب الامامية وعلم
بالادلة القطعية والنقلية ان للافعال في انفسها وذاتها حسنا وقبحا مع
قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه واذ الخطابات الشرعية تابعة لهذين
الوصفين كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عنه الاشتباه ومن المعلوم ايضا ان مقتضى
كل واحد من الوصفين المذكورين لا يكون الا شيئا واحدا معينا في نفس الامر لاستحالة
اقتضاء الواحد الشخصي امرين متضادين وحكمين متناقضين كما سبقت الاشارة
اليه وهذا الامر الواحد الذي هو مقتضى الحسن والقبح العقلي هو المسمى بالحكم الواقعي
وهو حكم الله تع في الوقائع في نفس الامر فهذا الحكم ان كان ظاهرا معلوما والا
وجب الاجتهاد والتحري في تحصيل الظن به لانتفاء العلم بالمكلف به مع عدم سقوط
التكليف بعروض الاشتباه وكان ما ادى اليه الظن مكلفا به من حيث ان المظنون

منه
كونه الحكم الواقعي ومن البين انه هذا التكليف نوع التكليف بالحكم الواقعي والمطلوب
هو المطلوب من الحكم الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه هو السبب في ايجاب ذلك لكن
لما كان بنائه على الظن بالحكم الواقعي وهو مما لا يؤمن عليه الخطاء اذ الظن قد يكون صوابا
وقد يكون خطاء وكان الصواب منه غير متميز عن الخطاء في نظر المكلف كان المظنون
من هذه الجهة مامورا به مطلقا وان اتفق عدم اصابة الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة
على تقدير ها لا لانه مراد ومطلوب في نفسه على تقدير عدم الاصابة ايضا وبذلك
يظهر ان الاتيان بالمامور به الظاهري يقتضي حصول الامتثال بالنظر الى الامر الظاهري
بنفسه مطلقا سواء طابق الواقع ام لم يطابق الا ان هذا الامتثال غير مقصود من ذلك
التكليف وان الامتثال المقصود منه اعني الاتيان بما هو مامور به في الواقع لا يتحقق
الا على تقدير اصابة الظن وتطابق الحكمين وتوافقهما على الماتي به فان اتفق ذلك
حصل الامتثال المطلوب والا فان انكشف فساد الظن بعد ذلك وتبين عدم حصول
الامتثال المقصود من الامرين والبقاء في عهدة التكليف فان كان وقت الفعل المامور
به باقيا اتى به في الوقت والا في خارجه ان كان مما يجب استدراكه شرعا وان لم
ينكشف فساد الظن سقط التكليف بمعنى عدم المواخذة على تركه لاختفاء الادلة
وامتناع التكليف بما لا يطاق لا لعدم وجود المقتضي لان المقتضي موجود على قواعد
المخطئة كما ذكرنا ولا لحصول البدل والمسقط لان الامتثال الغير المسقط لا يكون
مسقطا لما هو المقتضي بالذات ولان الحكم الظاهري لو كان مسقطا للحكم الواقعي
لزم ان لا يكون للشارع في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم الواقعي
فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد وذلك بعينه هو ما عليه المصوبة خذلهم الله
من نفي الحكم الواقعي في المسائل الشرعية هذا ان اريد بسقوط الحكم الواقعي سقوطه
في نفس الامر واما ان اريد به سقوطه بحسب الظاهر فذلك مسلم ولا يجدي نفعا لان

السقوط بحسب

معقوله
السقوط بحسب الظاهر يدور مدار الظن والظهور فاذا تبين فساده ظهر بقاء الحكم وعدم
الاتيان فالتكليف ثابت يقينا وسقوطه بالامر الظاهري غير معلوم في نفسه بالاصل
فان قلت السبب في ايجاب الحكم الظاهري غير معلوم لا يمكن ان يكون نفس السبب في ايجاب
الحكم الواقعي ولا ان يكون المطلوب من الاول هو المطلوب من الثاني والا لزم ثبوت الحكم الظاهري
من غير سبب وعلة على تقدير المخالفة بين الحكمين لان السبب للحكم الواقعي غير متحقق على ذلك
التقدير فلو كان ذلك هو السبب في الحكم الظاهري ايضا لزم المحذور وايضا لا يترتب الثواب
على المامور به الظاهري ولا العقاب على تركه على ذلك التقدير لعدم الاتيان بالمطلوب الحقيقي
المقتضي للثواب وعدم ترك ذلك المطلوب الموجب للعقاب والثاني باقسامه باطل فكذا المقدم
قلت حصول المامور به الواقعي على بعض التقادير يكفي لحسن الطلب والايجاب اذ يدور
الامر هنا بين تفويت مصلحة الحكم راسا وايجاب ما يتخلف عن المطلوب احيانا ومراعاة
المصلحة الثانية للحكم الواقعي لا يحصل الا بالامر الثاني كما لا يخفى واما الثواب والعقاب
فان اريد بهما خصوص ما يترتب على الامر الواقعي وجودا او عدما فبطلان الثاني
لان الثابت ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك في الجملة واما انهما الثواب والعقاب
المترتبان على الحكم الواقعي فغير ثابت وان اريد بهما مطلق الثواب والعقاب
فالملازمة ممنوعة لحصول الامتثال الموجب للثواب وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب
نظرا الى الامر الظاهري وان لم يلزم شيء منهما بالنظر الى الامر الواقعي ولهذا النظائر
نظائر لا تحصى في الشرع فان كثيرا من الاوامر الواردة للاحتياط من هذا القبيل كا
يجاب الصلوة وغيرها من العبادات على من شك فيها مع بقاء الوقت وايجاب صلوة
الاحتياط على الشاك في عدد الركعات والعود الى الجزء المشكوك فيه مع بقاء محله
الى غير ذلك مما علم ان السبب في ايجابه المحافظة والاحتياط على المامور به فان
الحاجة اليه انما تظهر على تقدير عدم الاتيان به فلو فرض الاتيان به لزم كون التكليف

بالاعادة والاحتياط من غير سبب وكذا انتفاء الثواب والعقاب على الفعل والترك بعين ما ذكر هناك والجواب في المقامين هو ما اشرنا اليه وقد علم مما ذكرنا مفصلاً ان الصحة في العبادات هو كونها بحيث يحصل بها الامتثال وقد علمت ان ذلك انما يتحقق بالنظر الى الامر الواقعي دون الظاهري فصحة العبادات انما يتحقق بذلك ومن ذلك يظهر ايضاً ان صحة المعاملات عبارة عن ترتب الاثار على المعاملة المستجمعة للشرائط المعتبرة في نفس الامر وان ظن حصول الشرط في مقام اعتباره لا يوجب صحة المعاملة في الواقع بل انما يقتضي صحتها بحسب الظاهر حتى اذا انكشف فساد الظن تبين به بطلان المعاملة وقد تبين من ذلك كله ان صحة الافعال مطلقاً من العبادات والمعاملات انما يعتبر بالنظر الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية ويتفرع عليه في المعاملات بطلان المعاملة باختلاف بعض الشرائط في نفس الامر وان ظن حصولها حال المعاملة وفي العبادات وجوب الاعادة اذا انكشف فساد الظن الذي هو مبنى الحكم الظاهري والقضاء كذلك ان كان المامور به مما يجب استدراكه شرعاً وهذا اصل مهم يجب مراعاته في المسائل الفقهية فان الخطاء في كثير منها ينشأ من اهمال هذا الاصل وعدم اتقانه وبقي هنا شيء وهو ان المجتهد اذا تغير اجتهاده او تعرض له شك في مبنى اجتهاده السابق فانه لا يجب عليه اعادة العبادات المبنية على ذلك الاجتهاد وليس له ان ينقض القضايا والاحكام المبنية عليه وان كان انكشاف الخطاء في الظن مما يوجب ذلك على ما قررناه لاختصاصه بما اذا علم الخطاء في الظن يقيناً وتبين مخالفة الظن للواقع قطعاً وبدون ذلك انما يكون الانتقال انتقالاً من ظن الى ظن او من حكم ظاهري الى ظاهري والمناط في وجوب ما ذكر من الامور هو الانتقال من الظن الى اليقين ومن الحكم الظاهري الى الواقعي ولاجماع العلماء في جميع الاعصار على امضاء القضايا والاحكام مع تغير الاجتهاد او عروض الشك وعدم الالزام والالتزام باعادة العبادات وقضاء مثل الصوم والصلاة عند ذلك

الا ما حكي

الا ما حكي عن العلامة ره مما ذكره من التزام الاعادة والقضاء عند تغير الراي والمراد ان ثبت ذلك النقل هو لكمال الاحتياط ورفع الريب المندوب ازالته دون ان يكون ذلك مذهباً له ورأياً مع ما في التكليف بالاعادة والقضاء للمجتهد ومقلديه كلما تغير اجتهاده من الحرج العظيم والعسر الشديد وقد قال الله وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال عز وجل يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر نعم لو ادى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب في الواقع ثم ظهر له الخطاء والوقت باق فانه ينبغي القطع بوجوب فعله لوجود المقتضي وانتفاء ما يحصل به الامتثال ولو ظناً ومثل ذلك لو اتى بالمامور به ناقصاً وامكن اكماله فانه يجب عليه الاكمال الماهو لا

الكلام في الدليل الشرعي

فائدة الدليل الشرعي هو الموصل الى الحكم الشرعي ونعني بالموصل ما لا يتوقف في الايصال على شيء آخر وان توقف التصديق بكونه موصلاً او فهم المراد منه على آخر فالكتاب موصل بمعنى انه لا يتوقف في كونه موصلاً الى ان يوصل الى موصل آخر والحاصل انه لا واسطة بينه وبين المقصد من جهة الايصال على المقدمات العقلية الدالة على كونه كلام الله تع وانه صادق وكذا لا ينافي توقفه على فهم الخطابات الواقعة فيه المتوقفة على فهم متن اللغة والنحو والصرف والنكات البيانية والمحسنات البديعية وغيرها من فنون البلاغة والعلوم الاصولية من اصول الدين وفروعه ومثله الحديث المتوقف ايصاله على دليل حجيته وانطباقه على حكم الله تع لان مظمون كلام النبي ص مطابق لحكم الله تع وكذا مظمون كلام المعصوم ع والا فالحكم الشرعي هو الذي وضعه الشارع وقرره لا ما وضعه المعصوم وقرره لكن يتوقف شيء منهما في نفس الايصال الى امر آخر بان يكون الخبر موصلاً الى دليل آخر يدل على الحكم كان ينقل الحجة كلاماً عن غيره من الحجج فالموصل هو الكلام الذي نقله عن غيره لا نفس كلام الحجة وهكذا الكلام في الاجماع فانه لا يتوقف في الايصال بنفسه الى المقصد بنفسه الى شيء

ويدل بمعنى انه لا يحتاج في كونه موصلاً الى واسطة بينه وبين المقصد تحقق بها المقصد ابتداء ويكون الاجماع موصلاً الى الموصل الى الحكم وان توقف التصديق بكونه موصلاً على كشفه عن قول الحجة كما عندنا او على الادلة الدالة على كونه حجة عند الوفاق عند العامة فانا نستدل على الحكم الشرعي بالاجماع وعلى حجية الاجماع بكونه كاشفاً مثلاً كما استدللنا بالكتاب على الحكم وعلى كونه حجة بما دل عليه ولا نحتج بالاجماع على الخبر وبالخبر على الحكم فان العمدة في الاستدلال بالاجماع حصول الخبر الذي كشف عنه الاجماع ولا يتعين دلالته وكيفية تحقق الشرائط وعمن رواه وعمن روى وكيف طريق دلالته فاندفعت الشبهة الواهية في هذا المقام ان الاجماع ان اريد حجيته بمعنى كونه حجة في نفسه فذلك مما لا يقولون به وان كان لاجل كشفه عن قول الحجة كان الدليل حقيقة قول الحجة دون الاجماع نعم يتوقف عليه قول الحجة كما يتوقف على اللغة وسائر فنون العربية وغيرها من المدارك الاصولية وهذا لا يوجب عده دليلاً مغايراً لسائر الادلة ولا عده كاً منفصلاً عن سائر المدركات والا لوجب عد كل ما يتوقف عليه الحكم دليلاً عليه ولزوم الزيادات على العدد المعروف بين الاصوليين فائدة الكتاب هو القرآن الكريم والفرقان العظيم والضياء والنور والمعجز الباقي على مر الدهور والحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من لدن حكيم حميد انزله بلسان عربي مبين هدى للمتقين وبياناً للعالمين وانه الخطيب الآمر الواعظ الزاجر والحبل الموصول واحد الثقلين الذين خلفهما الرسول وهو محكم ومتشابه والمحكم حجة بنفسه وما تشابه منه فالمرجع الى اهله وهم قرناء التنزيل وعلماء التاويل والعلم اليقيني بجميع القرآن محكمه ومتشابهه ظاهره وباطنه مختص بهم وبذلك كان تبياناً لكل شيء وشفاء من كل جهل وعمى على ما تظافرت به الروايات المتظمنة لاختصاص علمه بهم ووجوب الرجوع في تفسيره اليهم واما الخبر المشهور لا يجوز تفسير القرآن الا بالاثر الصحيح والنص الصريح

الكلام في الكتاب

فالمراد به

فالمراد به تفسير المشكل وبيان المعضل لا تفسير جميع القرآن والا لزم قصره على المتشابه او اخراج المحكم منه وهو البين بنفسه الى البيان وكلا الامرين معلوم البطلان وقد اطبق جماهير العلماء من جميع الفرق من عهد النبي ص الى يومنا هذا على الرجوع الى الكتاب العزيز والتمسك بمحكماته في اصول الدين وفروعه وفي سائر العلوم المتسعة والفنون المتنوعة من غير نكير ولا توقف على ورود تفسير بل اوجبوا عرض غيره عليه كما ورد الامر به في الاخبار المتكثرة والنصوص المتواترة وفي الحديث ان لكل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه والذي يلزم الفقيه من تفسير القرآن معرفة آيات الاحكام المتعلقة بالفروع وقد ضبطها الفقهاء وافردوها بالشرح والبيان في مصنفاتهم المشهورة ككنز العرفان وزبدة البيان ومسالك الافهام وغيرها من الكتب الموضوعة في هذا الشان والمشهور انها نحو من خمسمائة آية وقيل انها اقل وقيل اكثر والاصوب ترك التحديد فانها تزيد وتنقص بحسب اختلاف العلماء في وجوه الدلالات وتفاوت درجاتهم في طرق الاستنباط والانتقال الى افراد الحقيقة والتنبيه للوازم الخفية وعن الباقر ع نزل القرآن على اربعة ارباع ربع فينا وربع في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرائض واحكام وعن امير المؤمنين ع انه نزل ثلثاً ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وامثال وثلث فرائض واحكام والروايتان مع اختلافهما مخالفتان للتحديد المذكور فان القرآن ستة الاف وستمائة وستة وستون آية فربعه الف وستمائة وست وستون آية وثلثه الفان ومائتان وعشرون والتحديد بخمسمائة بعيد فيهما واذا اعتبر بحسب الكلمات والحروف ونظم آيات الاصول الى الفروع والكتفي تحديد الاشعار الغير البالغ حد الظهور والوجه حمل الاثلاث والارباع على مطلق الاقسام ولا توابع وان اختلفت في المقدار او حمل الربع على ما يشمل البطون والثلث على ما يعمه وبطون البطون او الاول على غاية ما يصل اليه افكار العلماء والثاني على ما يعمه والمختص بالائمة او حملها على احكام الآيات بدون احكام الآيات مع الاكتفاء في الثلث بالاشعار وتعميمه

بحيث يشمل البطون ولا ريب ان الاول اكثر من الثاني فان الاية الواحدة ربما دلت على احكام
كثيرة وقد ذكر علي بن ابي ابراهيم في تفسيره ان سورة البقرة وحدها اشتملت على خمسمائة
حكم واية الشهادة منها على خمسة عشر حكما وقد ادرك المتأخرون على ذلك شيئا كثيرا ولا تزال
تزداد بتعاقب الافكار وتعاقب الانظار والمعتبر في الحجية ما تواتر اصلا وقراءة ويجب الجمع
بين القرآن كما يجب بين الايات ولا عبرة بالشواذ وقيل انها كاخبار الاحاد وتضعف بخروجها
عن القرآن لان من شرط التواتر بخلاف الخبر ومنسوخ التلاوة حجة مع القطع به لانه من كلام
الله تعالى ومن القرآن باعتبار ما كان وان خرج عما بين الدفتين بعد النسخ وجازمسه للمحدث
والمنقول منه لا يبلغ حد القطع فيكون كالخبر في هذا النوع **فائدة** السنة قول من لا يجوز
عليه الكذب والخطاء وفعله وتقريره غير قرآن ولا عادي وما يحكي احد الثلاثة يسمى خبرا
وحديثا وهو قدسي ونبوي وامامي والكل حجة والغرض منها ما يتعلق بالاحكام واستفادتها
من القول ظاهر واما الفعل فالوجه فيه الاشتراك فيما لا يعلم كونه من الخواص فان علم فيه
الوجه من الوجوب او الندب او الاباحة اتيناه بوجهه المعلوم والا ثبت به الرجحان في
العبادات والجواز في غيرها وهل يثبت به الوجوب لكون الاصل في فعل الحجة الاظهر ذلك
لاستناد الائمة ع الى فعل النبي ص واستناد بعضهم الى بعض اخر واستدلالهم به على الوجوب
من دون تعرض للوجه في النقل المستفيض واحتجاج معظم الفقهاء به على ذلك مطلقا
ولعموم الامر باتباع النبي ص والائمة ع في الكتاب والسنة وهو يقتضي الوجوب ولا يستلزم
تخصيص ما علم ندبه او اباحته ترجيحا للتخصيص على المجاز كما اعترف به في مثل قوله خذوا عني
مناسككم وصلوا كما رايتموني اصلي والخبران من شواهد المسألة والظاهر الاول ووجوب
التأسي في جميع العبادات فان النسك مطلق العبادة كما في القاموس وغيره ووجوب الا
تباع لا يتوقف على العلم بوجوب الفعل المتبع وان استلزم الاشتراك التكليف وامتناع زيادة
الفرع على الاصل والعلم بالوجه بادلة التأسي لا ينافي عدم العلم به من خارج كما هو المفروض

في بيان السنة

في محل النزاع والوجه في التقرير وجوب انكار المنكر وتنبيه الغافل فيشترط تحقق
شرائطهما ويثبت به الندب في العبادات والجواز في غيرها مع عدم ظهور الوجه فان ظهر
فالوجه ثبوته وان لم يشترط في صحة الفعل لوجوب تبليغ صفات الافعال ويشترط في
الدلالة انتفاء التقية فان وجدت سقطت دلالتهما على الحكم الواقعي وقد يثبت بالقول
حكم ظاهري اذا كانت التقية لمصلحة المخاطب ويستمر باستمرار السبب كما في قضية علي
ابن يقطين وغيره ممن امر بوضوء العامة وحصل امتثاله للتكليف حتى زال ما كان يخشى عليه
من الاذية مع علمه بانه خلاف اجماع الامامية **فائدة** الاجماع عندنا هو الاتفاق
الكاشف عن قول المعصوم ع سواء انفردت به الفرقة الناجية او انضم اليها غيرها من فرق
المسلمين وسواء بلغ حد الضرورة من المذهب او الدين او لم يبلغ ذلك مع حصول اليقين
وسواء عم الاعصار كلها او اختص ببعضها وعم فقهاء عصر واحد او اختص بالبعض الكاشف
عن قول الحجة من الطائفة المحقة والاجماع بهذا المعنى يلزمه الحجة لا تفارقه قطعا فان قول
المعصوم حجة بالضرورة فكذا الكاشف عنه نعم وجود الكاشف وعمومه في الاعصار يتوقف
على وجود الامام ع وثبوت عصمته وعدم خلو الارض منه وهذه امور مقررة في الاصول
معلومة من المذهب وقد اشير الى حجية اجماع الامة فيما رواه الفريقان عن النبي ص لا تجتمع
امتي على ضلالة وقوله ص من فارق جماعة المسلمين قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
عن عنقه والى حجيته وغيره وصحتها ما ورد من لزوم اتباع الجماعة والمنع من الخلاف
والفرقة مع تفسير الجماعة باهل الحق وان قلوا والفرقة باصحاب الباطل وان كثروا ووافقنا
اهل الخلاف على الاول وان خالفونا في التعليل فانهم عرفوا الاجماع باتفاق اهل الحل والعقد
من الامة وجوزوا الخطاء على الجميع واثبتوا العصمة للمجموع واستندوا في ذلك الى نحو
ما مر مما الوجه فيه مجرد اتفاق الاراء بل وجود المعصوم من الخطاء بين العلماء ولو انهم
وقفوا على الحد الذي قررناه لكان كل اجماع عندهم اجماعا عندنا من غير عكس وان اختلف

التعليل في محل الوفاق لكنهم اثبتوا الاجماع مع مخالفة الشيعة بل مع اتفاق علماء المذاهب الاربعة
فانتفت الكلية من الطرفين وثبت العموم من وجه بين الاجماعين ولو قيل في تحديده
انه اتفاق الفرقة الغير المبتدعة لصح على جميع المذاهب على خلافها في تعيين تلك الفرقة
فانه اختلاف في المصداق دون المفهوم والطريق الى العلم بالاجماع بتتبع الفتوى والعمل
والنقل المتواتر والمحفوف بقرائن العلم وتصفح الاخبار والاثار وكثرة المزاولة وطول
المراجعة وتواتر الخلف عن السلف وتناول الامر يدا بيد وحصول التسامع والتظافر
بالتدريج وان لم يتميز معه طريق دون طريق وهو اقوى طرق العلم ولا يمنع من ذلك
كثرة الفقهاء ولا انتشارهم في الافاق ولا عدم الاحاطة باعيانهم واسمائهم كما لا يمنع
كثرة النحاة وغيرهم من ارباب العلوم من العلم باتفاقهم على كثير من المسائل والمنكر يدافع باللسان
ما يحكم به الوجدان وتكرر سورة المخالف باعترافه بضروريات الدين والمذهب وحصول العلم
الضروري بها للعوام مع جهلهم بمدارك الاحكام وحصول العلم الكثير بان جمهور المسلمين
في شرقها وغربها يفعلون كثيرا من الواجبات كالصوم والصلوة ويجتنبون كثيرا من المحرمات
كاكل الميتة ولحم الخنزير مع عدم المشاهدة وبعد المشقة وباتفاق العلماء الاثبات على نقل
الاجماع من عصر الائمة ع الى زماننا هذا في اصول الدين وفروعه على ما تشهد به الكتب و
المصنفات مما لا يمكن رفعه ولا حمله على المجازفة او نفي الاصطلاح وانطباق الجميع حتى
المنكر للاجماع على نقل الشهرة من غير نكير مع ان الكثرة والانتشار لو منعا من العلم بالاجماع
لمنعا من العلم بالشهرة ايضا اذ لعل فيمن لا نعرفه من الفقهاء المنتشرين في الافاق جمعا
كثيرا يوافقون الشاذ ويخالفون المشهور فلا يبقى معه الشاذ شاذا ولا المشهور مشهورا
هذا مع الحاجة والاضطرار الى هذا الاصل فيما خلا عن النص من كتاب وسنة او وجد
فيه ذلك اذ قلما يتفق من النصوص في ابواب الفقه من الطهارة الى الديات ما ينطبق
على تمام الحكم ولا يحتاج الى الاستعانة بالاجماع في التعدية عن المدلول والقصر على بعضه

والتصرف في وجوه دلالته مع بطلان القياس وعدم استقلال العقل باكثر الاحكام وبالجملة فلا يقوم
للفقه عمود ولا يخضر له عود الا بهذا الاصل ومن انكره في الاصول فسوف يضطر اليه في الفروع
وقد وجدنا كثيرا من الناس ينكرونه في السعة ويعترفون به عند الضيق وليس ذلك الا من قلة
التحقيق واما الكشف عن قول المعصوم ع الذي هو مناط الاجماع عندنا فللاصحاب فيه طريقان
احدهما وهو مسلك المعظم والمنهج الاقوم حصول العلم بدخول المعصوم للعلم باتفاق من يشمله و
مرجعه الى ترتيب قياس من الشكل الاول وهو ان الامام ع احد العلماء او احد علماء العصر وكلهم
او من عدا المعروف منهم قائل بهذا الحكم فالامام قائل به اما الاولى فلان المعصوم ع سيد العلماء
ورئيس الفقهاء وهو موجود في كل عصر اما ظاهرا مشهورا او خفيا مستورا كما هو قضية
المذهب واما الثانية فلان المفروض حصول العلم الاجمالي باتفاق الجميع على نحو يتوقف على العلم
بقول كل واحد واحد على التفصيل فان العلم بالجملة كما يحصل من العلم بالتفصيل فقد يحصل العلم بالتفصيل
من العلم بالجملة وعليه المدار في جميع البراهين المنتجة للعلم واليقين لان العلم بالاجمال لو توقف
على التفصيل لزم الدور المحال والطريق الى العلم الاجمالي هنا ما مر مفصلا وحاصله التتبع
الذي به يظهر مذهب الغائب من مذهب الشاهد وينكشف قول من لا يعرف من قول من يعرف
ولا يقدح فيه وجود الخلاف في بعض الطبقات ولا وجود المخالف الشاذ في عصر المجمعين اذا
كان معروف النسب نعم يشترط دخول كل من لا يعرفه ممن يحتمل كونه الامام لان القطع بدخوله
لا يحصل الا بذلك فانا لا نعرف الامام بشخصه ومع فرض المعرفة لا حاجة الى استعلامه بغيره
وربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام بعينه على وجه
لا ينافي امتناع الرؤية في زمن الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرزه
في صورة الاجماع جمعا بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق لكنه
على تقدير طريق اخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدي من الناس وذلك في بعض المسائل
الدينية بحسب العناية الربانية فلا ينتقض ما قررناه وثانيهما حصول العلم بقوله

للعلم باتفاق غيره من علماء الطائفة وفيه مسلكان الاول استفادة الموافقة من عدم الرد وفيه وجهان الاول البناء على قاعدة اللطف التي لاجلها وجب على الله تع نصب الامام فانها تقتضي ردهم لو اتفقوا على الباطل فانه من اعظم الالطاف فان امتنع حصوله بالطرق الظاهرة فبالاسباب وحيث انتفى الرد دل على موافقته لما اجتمعوا عليه فيكون حجة وحجيته وان كانت موقوفة على وجوب الرد لكن وجوب الرد لا يتوقف على حجيته فلا يلزم الدور كما ظن ولا يرد على ذلك ثبوت الحيرة في زمن الغيبة لان وقوع الحيرة فيها وشمولها الكل في الحكم الواحد غير مقطوع به ولا نقض الا ما هو مبني على ان الرد على الباطل لا يستلزم رفع الحيرة اذ مع تكثر الاشتباه يحصل التخلص بالتوقف في الحكم والاحتياط في العمل بخلاف ما لو اتفقوا على الباطل وهذه الطريقة قد سلكها الشيخ ره في العدة وادعى ان العلم بالاجماع الطائفة لا يحصل الا بها واختارها جماعة منهم الحلبي في الكافي ونفاها المرتضى ره في الذريعة واحتمل اختصاص اللطف المذكور بزمان الحضور قال واذا كنا نحن السبب في غيبته فقد اتينا من قبلنا لا من قبله وفي العدة انه هذا هو الذي ذهب المرتضى اخيرا وتقدم منه ارتضاؤه لها اولا وقد ينتصر لها بان وجود الامام ع في زمن الغيبة لطف قطعا فيثبت فيه كل ما امكن لوجود المقتضي وانتفاء المانع وان هذا اللطف قد ثبت وجوبه قبل الغيبة فيبقى بعدها بمقتضى الاصل وقد ورد في ذلك عن النبي ص والائمة ع بالفاظ مختلفة ومعان متقاربة وان النقل المتواتر قد دل على بقائه ضمن النبي ص ان لكل بدعة من بعدي يكاد به الايمان وليا من اهل بيتي موكلا يذب عنه وينطق الحق ويرد كيد الكائدين وعنه وعن اهل بيته البيته ع انهم في كل خلف عدول ينفون عن الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وفي المستفيض عنهم ع ان الارض لا تخلو الا وفيها عالم اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم الى الحق وان نقصوا شيئا تممه لهم ولولا ذلك لالتبس عليهم امرهم ولم يفرقوا بين الحق والباطل وعن امير المؤمنين ع في عدة طرق

اللهم انك لا تخلي الارض من قائم بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حججك وبيناتك وفي بعضها اللهم لا بد لك من حجة لك على خلقك يهديهم الى دينك ويعلمهم علمك لئلا تبطل حجتك ولا يتفرق متبع اوليائك بعد اذ هديتهم به اما ظاهر ليس بالمطاع او مستكتم او مترقب ان غاب عن الناس شخصه في حال هدايتهم فان علمه وآدابه في قلوب المؤمنين مثبتة فهم بها عاملون وفي تفسير قوله تع انما انت منذر ولكل قوم هاد وفي عدة روايات ان المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي ص وفي بعضها والله ما ذهبت منا وما زالت فينا الى الساعة وعن ابي عبد الله ع قال ولم تخلو الارض منذ خلق الله آدم ع من حجة فيها اما ظاهر مشهور او غائب مستور ولم تخلو الارض الى ان تقوم الساعة ولولا ذلك لم يعبد الله قيل كيف ينتفع الناس بالغائب المستور قال كما ينتفعون بالشمس اذا سترها السحاب وعن الحجة القائم ع اما وجه الانتفاع في غيبتي فكالانتفاع بالشمس اذا غيبتها عن الابصار السحاب واني لامان لاهل الارض كما ان النجوم امان لاهل السماء والاخبار في هذا اكثر من ان تحصى ومقتضاه تحقق الرد عن الباطل والهداية الى الحق من الامام في زمان الغيبة والمراد حصولها بالاسباب الخفية كما يشعر به حديث السحاب دون الظاهرة فانها منتفية بالضرورة ولا ينافي ذلك تضمن بعضها الاعلان به فانه من باب الاسناد به الى السبب والاحتجاج مبني على ان المراد حصول الرد والارشاد قبل الاتفاق والا لكان خلاف الحكمة وكان الاكثر حملوها على بيان الالطاف التي من اجلها وجب نصب الامام وان تخلفت عنه في زمن الغيبة لوجود المانع وصراحة بعضها في التحقيق مع وضوح الدلالة في الباقي يابى ذلك الثاني دلالة التقرير والامساك عن النكير على اصابة المجمعين فان تقرير المعصوم ع حجة في فعل الواحد فكيف الجمع الكثير والجم الغفير ولا تمنع منه الغيبة مع العلم بالحال والتمكن من الرد فانه ع وان غاب عنا الا انه بين اظهرنا نراه ويرانا ونلقاه ويلقانا ولكنا لا نعرفه بعينه فانه يعرفنا ويرعانا ويطلع على احوالنا وتعرض عليه ع اعمالنا ولا يلزم من ذلك وجوب الانكار

الانكار مع الاختلاف لوجوده من الحق ولا وجوبه في شان العصاة لجواز الاكتفاء بوضوح الحق ولا وجوب الانكار على المستتر بالمعصية حال الظهور لانه انما يلزم لو انحصر الوجه في السبب الخفي بحيث عرض الحال وهذا الوجه قد اعتمد به جماعة من المتاخرين ويحتمله كلام ابي الصلاح وهو مبني على وجوب التنبيه على الخطاء مطلقا او مع العلم دون الظن والوجه في الامام لما يلزمه من وجوب الهداية عاد الى قاعدة اللطف ولا يشترط في هذا المسلك بوجهيه وجود مجهول النسب لان المفروض خروج الامام فلو انحصر غيره في المعروفين كان حجة ولا يمنع منه وجود الخلاف المتقدم وفي المقارن وجهان وهل يشترط انتفاء الحجة على خلاف ما اجمعوا عليه فيه نظر ويحتمل العدم اذ لا حجية لها فرضا لاتفاقهم على خلافهم فيها المسلك الثاني كشف الاتفاق عن وجود المستند القاطع للعذر ويدل العقل والنقل اما العقل فلان فتوى الواحد من علمائنا الثقات الاثبات يفيد الظن بوقوعه على دليل الحكم فاذا وافقه فتوى مثله او من هو اعلم منه واوثق قوي الظن بذلك ثم وكلما انضم اليه مثله وامثاله يتقوى ويتضاعف حتى يحصل اليقين باتفاق الجميع كالاخبار المتواترة فان اصلها الآحاد التي لا تفيد علما بالانفراد وان حصل بها ذلك بواسطة التعاضد والاجتماع وهذا المسلك لجماعة من محققي المتاخرين وهو قوي متين وطريقه الحدس الصائب والذهن الثاقب ولهم في ذلك التعويل على مجرد اجتماع الاراء كما هو مذهب اهل الخلاف بل لكشف اتفاق اهل الحق عن اصابة المدرك والوقوف على الحجة الواصلة اليهم من الحجج المعصوم عليه الخطاء ولا ينتقض بالمشهور لان المشهور من حيث هي شهرة لا تفيد الا الظن فان بلغت حد القطع كانت اجماعا وخرجت عن مسمى الشهرة عرفا ولا فرق في ذلك بين فتوى الاقدمين من اصحاب الائمة ع كزرارة ومحمد بن مسلم ويزيد بن معوية والفضل بن يسار والحلبي واضرابهم من الفقهاء المتمكنين من سماع الاحكام من الائمة المعصومين ع وغيرهم من فقهاء الغيبة الذين تتبعوا الآثار الباقية من الائمة الاطهار ع ولا في هؤلاء بين القدماء المتمكنين من كتب اصحاب الائمة ع واصولهم كالصدوقين والمفيدين والشيخين والسيدين وامثالهم ومن تاخر عنهم ممن

الشهرة

باب اختلاف الاصوليين في حجية الاستصحاب

لم يتمكن من جميع ذلك او اكثرها كالفاضلين والشهيدين وسائر المتاخرين فان المنشأ في الجميع واحد وهو اجتماع الظنون البالغة الى حد اليقين وان اختلفت بالقلة والكثرة والقوة والضعف فان العلم قد يحصل بالعدد اليسير من اصحاب الائمة ع ويتوقف على اتفاق الكثير من غيرهم على الخلاف باختلاف طبقاتهم في الدين والنقد واختلاف مراتبهم في الفقه والضبط وايضا فان حصوله في الطبقة الاولى طريق الى حصوله بما يليها وهكذا الى ان يصل الى ما يلي المتاخر من المتقدم ووصوله من كل طبقة الى ما بعدها واخذ اللاحق عن السابق يدا بيد وخلفا عن سلف **فائدة** اختلف الاصوليون في حجية الاستصحاب انكره السيد المرتضى ره وكثير من الاصحاب والحق حجيته وفاقا للمفيد والعلامة واكثر الفقهاء والاصوليين والاصل فيه مضافا الى الاستمرار وتوقف الاستدلال بالادلة اللفظية من الكتاب والسنة وعليه الوفاق الضروري بين الشك في الابتداء والاستمرار النصوص المستفيضة الواردة عن الائمة ع كصحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان فقال ع يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نام العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبيه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوءه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر وصحيحته الاخرى وهي طويلة قال فيها قلت فان ظننت انه قد اصابه اي اصاب الثوب ولم استيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسل ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال اغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من طهارتك الحديث وصحيحته الثالثة عن احدهما ع في حكم الشك في الصلوة قال فيها ولا تنقض اليقين بالشك ولا تدخل الشك في اليقين ولا تخلط احدهما بالآخر ولكن تنقض الشك باليقين وتتم على اليقين

صحيحة

فيبني عليه ولا تعتد بالشك في حال من الحالات وصحيحة عبد الله بن سنان قال سأل رجل
ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي
فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر
ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه وموثقة ابن بكير عن ابي عبد الله ع
قال اذا استيقنت انك قد توضأت فاياك ان تحدث وضوءا حتى تستيقن انك قد احدثت ورواية
القاساني قال كتبت اليه ع وانا بالمدينة اسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام
لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما روي عن امير المؤمنين ع
بطرق متعددة انه ع قد علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب وكان من جملة تلك الابواب
انه قال من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفعه الشك والمراد من اليقين
والشك في هذه الروايات اليقين السابق والشك اللاحق لامتناع اجتماع الشك واليقين
في حال من الاحوال بل المراد البقاء على حكم اليقين السابق حال الشك اللاحق العارض وذلك
هو الاستصحاب وهو بعمومه يقتضي حجية الاستصحاب في المنفي والمثبت والثابت والزائل والصريح
واللازم والمظنون والمشكوك والموضوع والحكم فان قلت ان الاستصحاب ان كان حجة ففي موضوعات
الاحكام الشرعية دون الاحكام نفسها فلو علم الناقض مثلا وشك في وقوعه استصحب الطهارة
ولو علم بالواقع وشك في نقضه لم يستصحب وهذا هو الذي نقل جماعة من قولهم ع لا تنقض اليقين
بالشك قالوا معنى الحديث هو المنع من نقض اليقين الحاصل سابقا بالشك فيما لو وقعه لا ازالة
لا بالواقع الذي يشك في ازالته وذلك لان المسؤول عنه في الاخبار ما هو من قبيل الاول دون
الثاني ولان ارادة الاعم تقتضي معذورية الجاهل بالحكم الشرعي وعدم وجوب الفحص عن المعا
رض على المجتهد والتالي باطل فكذا المقدم قلت ان دليل حجية الاستصحاب يعم الموضوعات
والاحكام فان الشك في قولهم لا تنقض اليقين ابدا بالشك في وقوع المزيل والشك في
ازالة الواقع وتخصيصه بالاول مع عموم اللفظ وفقد المخصص تحكم محض وخصوص السؤال

في بعض الروايات

في بعض الروايات لا توجب التخصيص لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل كما حقق في محله ولان الحالي
من السؤال عام لا يختص بوجود السؤال في فرع قطعا وتكليف الجاهل الرجوع الى المجتهد
فان رجع اليه اخرجه عن الجهالة وعول على ما افتى به وان لم يرجع بقي على جهالته ولم يكن معذورا
فيما فعل وان وافق الواقع ولا ينفعه الاستصحاب ولا غيره من الادلة واما المجتهد فانما له التمسك
بالدليل الشرعي استصحابا كان او غيره مع الفحص عن المعارض وحجية الاستصحاب في نفس الحكم
الشرعي لا تقتضي حجيته بدون الفحص عن المعارض كما ان حجية العام لا تقتضي كونه حجة بدون الفحص عن
المخصص وايضا الشك في الموضوع يستدعي الشك في الحكم فان الشك في وقوع الناقض مستلزم الشك في
التكليف بالطهارة وهو شك في الحكم غاية الامر ان الشك فيه قد حصل بواسطة الشك في الموضوع بخلاف
القسم الآخر وهو ما اذا شك في ناقضيته في الواقع فان الشك فيه حاصل في الحكم ابتداء فما ذكر
من لزوم معذورية الجاهل وعدم وجوب الفحص على المجتهد لو سلم في الجهل بالحكم الشرعي لزم مثله في
الجهل بالموضوع باعتبار رجوعه الى الجهل بالحكم وكون الجهل بالحكم هناك ثابتا بالاصل وهنا
بواسطة الموضوع لا تاثير له في ذلك واللازم منه عدم حجية الاستصحاب في الحكم لا في الموضوع ولا في
الحكم وهو خلاف ما ذهب اليه المفصل فان قلت ان دليل ثبوت الحكم في الحالة الاولى وهي حالة
اليقين ان عم الثانية اعني حالة الشك كان الحكم مستصحبا فيها مستمرا اليها لبقاء الدليل واستمراره
وان لم يعم الثانية كان الحكم مختصا بالاولى غير متجاوز عنها الى الثانية والا كان تحكما من غير دليل
قال المحقق في مبحث الاستصحاب بعد نقل القولين والاحتجاج لهما والذي نختاره نحن ان ننظر في
الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه
يوجب حل الوطء مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية و
برية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطء ثابت قبل النطق بهذه فيجب ان
يكون ثابتا بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان
هذه الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا يقال المقتضي

هو العقد ولم يثبت انه باق فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيدا بوقت
فلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الواقع فان كان
الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك
فنحن مضربون عنه قلت ان دليل الحكم لو عم الحالتين كان ثبوت الحكم في الثانية بالنص لا بالاستصحاب
فان الاستصحاب هو ثبوت الحكم في الثانية لثبوته في الاولى لا لدليل ثبوته فيهما ولا يلزم من انتفاء
الدليل الخاص وهو العموم في دليل الاولى ان يكون الحكم في الثانية من غير دليل فان نفي الخاص لا يستلزم
نفي العام والدليل في الثانية هو ثبوت الحكم في الاولى المستلزم لثبوته فيها بما مضى من الدليل على
حجية الاستصحاب وتوضيح المقام ان الدليل الدال على الحكم في الحالة الاولى لا يخلو اما ان يدل على
ثبوته فيها وانتفائه عما بعدها او على ثبوته فيها وفيما بعدها او يدل على ثبوته في الحالة الاولى
خاصة ولا يعلم منه حكم الثانية وجودا ولا عدما بل يكون مسكوتا عنه في ذلك الدليل ولا ريب
ان الحكم في الصورة الاولى مختص بالحالة الاولى اذ المفروض فيها دلالة النص على انتفائه في الثانية
والاستصحاب ممتنع مع ذلك وفي الثانية يعم الحالتين ويكون الحكم في كل منهما ثابتا بنفس الدليل
من غير ان يكون نسبته الى احدهما اولى من نسبته الى الاخرى وهذا استدلال بعموم الاولى
وليس من الاستصحاب في شيء واما الصورة الثالثة فهي مسألة الاستصحاب المتنازع فيها والخلاف
فيها يرجع في الحقيقة الى الخلاف في دلالة الثبوت على البقاء والدوام والنافون للحجية منعوا
ذلك نظرا الى ان الشيء قد يثبت ولا يدوم فلا بد له لدوامه من دليل غير دليل الثبوت كزواله
فاذا افتقد من الجانبين وجب الرجوع الى الاصول الشرعية وكان الحكم في الحالة الثانية تابعا
لما يقتضيه حكم الاصل في البقاء والزوال واما المثبتون فانهم قالوا الاصل فيما يثبت ان يدوم
شرعا وان جاز زواله عقلا واحتجوا على ذلك بوجوه قد اشرنا الى ما هو المختار فيها وبينا
وجه الدلالة فيه فعندهم دليل الحالة الثانية هو الثبوت في الاولى ودليل ثبوت الحكم فيها
ثبوتها في الاولى وهو دليل حجية الاستصحاب لقولهم ع لا تنقض اليقين بالشك فلا يلزم الحكم في الثانية

من غير دليل

من غير دليل ولا الحكم فيها بدليل حكم الاولى كما لا يخفى **تذنيب** لا يشترط في الاستصحاب بقاء الاسم
لعموم المقتضي وانتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط ولذا ترى الفقهاء حكموا بحكم الحنطة بعد صيرورتها
دقيقا والدقيق بعد صيرورته عجينا والعجين بعد صيرورته خبزا وكذا حكم القطن بعد ان يصير
غزلا والغزل بعد ان يصير ثوبا وكذا حكم الطين بعد صيرورته لبنا بل اللبن بعد صيرورته
خزفا او آجرا والاسم في ذلك كله ليس باقيا قطعا وايضا لو تنجس العنب ثم صار زبيبا فانه
يبقى على نجاسته ولا يطهر بزوال التسمية وارتفاع وصف العنبية وليس الا لاستصحاب حكم
النجاسة وعدم اشتراط بقاء الاسم في حجية الاستصحاب واما ما ذكره الاصحاب من تبعية الاحكام
للاسماء فمعناه انتفاء الحكم من جهة الاسم بانتفاء الاسم والغرض منه الرد على القائلين با
القياس في التعدي عن المسمى لجامع بينه وبين الفرع وكذا رفع ثبوت الحكم في حالة سابقة
من احوال الماهية بثبوته في حالة اخرى منها لاحقة كتحريم الحصرم تحريم العنب وليس
المراد انتفاء الحكم بانتفاء التسمية مطلقا ولو بدليل آخر فان التخصيص بالذكر لا يقتضي التخصيص
بالحكم الا بمفهوم اللقب وهو ليس بحجة اجماعا فلو كان الدليل لتسوية الدليلين للحالتين
في الحكم آية او حديثا او اجماعا كان حجة ولم يكن منافيا لتبعية الحكم للاسم فكذا اذا كان
استصحابا فانه دليل شرعي يجب الحكم بمقتضاه وهو التسوية بين الحالتين في الحكم فان قلت
لو كان الاستصحاب حجة مع زوال الاسم كان الحكم ثابتا بالتسمية وبدونها فاي فائدة في
التبعية التي ذكروها قلت فائدة التبعية تظهر في الحالة الاولى السابقة على صورة
المعنى كالحصرم بالنسبة الى العنب والبر الى التمر وفي الحالة اللاحقة مع تبدل الحقيقة
وفي الامر المباين المشارك للمسمى في العلة الجامعة وفي الفرع المخالف لاصله بحسب الحقيقة
كالحيوان المتولد من حلال وحرام او طاهر ونجس فان الحكم في ذلك كله يتبع الاسم ويدور
معه وجودا وعدما وليس في شيء منها ما يقتضي ثبوت الحكم بدون التسمية وذلك واضح
فائدة استصحاب الحكم المخالف للاصل في شيء دليل شرعي رافع لحكم الاصل ومخصص لعمو

مات

لحل كاستصحاب حكم العنب فان الاصل قد انتقض فيه بالاجماع والنصوص الدالة على تحريمه بالغليان
وعمومات الكتاب والسنة قد تخصصت بها قطعا وح فينعكس الاصل في الزبيب ويكون فيه
بقاء التحريم الثابت له قبل الزبيبية مقتضى الاستصحاب فلا يرتفع الا مع العلم بزواله والخاص
وان كان استصحابا مقدم على العام وان كان دليلا كما حقق في محله واما استصحاب الحل فغايته
بالفعل ولا ينافي التحريم بالقوة والحل المنجز يرتفع بحصول شرط التحريم المعلق فان قيل مرجع
الاستصحاب الى ما ورد في النصوص من عدم جواز نقض اليقين بالشك وهو عام لا خاص قلنا
الاستصحاب في كل شيء الابقاء الحكم الثابت له وهذا المعنى خاص بذلك الشيء لا يتعداه الى غيره
وعدم نقض اليقين بالشك وان كان عاما الا انه واقع في طريق الاستصحاب وليس نفس الاستصحاب
المستدل به والعبرة بالعموم والخصوص بنفس الادلة لا بادلة الادلة والا لزم ان لا يوجد
في الادلة الشرعية دليل خاص اذ كل دليل خاص فهو ينتهي الى ادلة عامة هي دليل حجيته
وليس عموم قولهم لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم
قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ بالقياس الى افراد اخبار الاحاد المروية وكما ان ذلك لا ينافي كونه
خبرا خاصا اذا اختص مورده بشيء معين فكذا هذا ولذا ترى الفقهاء يستدلون باستصحاب
النجاسة والحرمة في مقابلة الاصول والعمومات الدالة على طهارة الاشياء وحليتها وكذا
باستصحاب شغل الذمة في مقابلة ما دل على براءة الذمة من الاصل والعمومات وفي مسائل
العصير ما يبتني على ذلك ايضا كمسئلة الشك في ذهاب الثلثين وكون التحديد تحقيقيا او تقريبيا
وكذا مسئلة غصب الاناء وصيرورة العصير دبسا قبل ذهاب ثلثيه وغير ذلك من المسائل ولولا
ان الاستصحاب دليل خاص يجب تقديمه على الاصل والعمومات لم يتجه شيء من ذلك وهذا
من نفائس المباحث فاحتفظ به **فائدة** نفي الحرج في الشريعة بالاية والرواية والمراد به
ما فوق الوسع الى منتهى الطاقة فما فوق الطاقة وهو هو التكليف بما لا يطاق تكليف بالمحال
وهو منتفي عندنا عقلا وشرعا وفي الشرايع كلها والتكليف بالوسع وهو ما دون

الطاقة

الطاقة ممكن واقع في جميع الاديان واما الطاقة والمراد بها ما فوق الوسع ما لم يصل الى الا
متناع العقلي والعادي فلم يقع التكليف بها في شرعنا لقوله تع ما جعل الله عليكم في الدين
من حرج وقوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله ص دين محمد ص خفيف وقوله
ص بعثت بالحنفية السهلة السمحة وقد وقعت في الشرايع السابقة لقوله تع ولا تحمل علينا
اصرا كما حملته على الذين من قبلنا وقوله تع والاغلال التي كانت عليهم وما ورد في الا
خبار في بيان التكاليف الشاقة التي كانت على بني اسرائيل وهل كان التكليف بالقياس
اليهم حرجا واصرا او هي بالنسبة الينا كذلك والظ الاول وحديث المعراج وقول
موسى ع لنبينا ص فان امتك لا تطيق ذلك يؤيد الثاني وفي السير وغيرها من بيان اسلحة
الاولين في الاعمار والاجسام وشدتهم وطاقتهم على تحمل شدايد الامور ما يعاضده وعلى
هذا فالحرج منفي في جميع الملل وانما يختلف الحال باختلاف اهلها فما هو حرج بالقياس
الينا لم يكن حرجا حيث شرع ويكون الامتنان بنفي الحرج في الدين كما هو الظ من الاية
ورفع الاغلال والاخبار يمنع ذلك وكيف كان فنفي الحرج في هذه الشريعة امر لا ريب
فيه وليس المراد ان الاصل نفي الحرج واذا خرج منه جاز بدليل كما في ساير العمومات الوا
ردة في الشريعة اما على تقدير اختصاص رفع الحرج بهذه الشريعة فظ والا لزم ان تكون مساوية
لغيرها في الاشتمال على الحرج والفرق بالقلة والكثرة وهو تعسف شديد واما على العموم فلا
جماع المسلمين على ان الحرج منفي في هذا الدين ولان التكليف بما يفضي الى الحرج مخالف لما
عليه اصحابنا ص من وجوب اللطف على الله تعالى فان الغالب ان صعوبة التكاليف المنتهية
الى حد الحرج تبعد عن الطاعة وتقرب الى المعصية بكثرة المخالفة ولان الله تع ارحم بعباده
وارؤف من ان يكلفهم بما لا يتحملونه من الامور الشاقة وقد قال الله تع ولا تكلف نفسا
الا وسعها والنظر الى الادلة وحسن التامل فيها اية ورواية يقتضي ذلك واما ما ورد في
هذه الشريعة من التكاليف الشديدة كالحج والجهاد والزكوة بالنسبة الى بعض الناس والدية

حنيف

على العاقلة ونحوها فليس شيء منها من الحرج فان العادة قاضية بوقوع مثلها والناس يتكلفون
مثل ذلك من دون تكليف ومن دون عوض كالمحارب للحمية او بعوض يسير كما اذا اعطى
على ذلك اجرة فانا نرى كثيرا يفعلون ذلك لشيء يسير وبالجملة فما جرت العادة بالاتيان
بمثله والمسامحة فيه وان كان عظيما في نفسه كبذل النفس والمال الكثير فليس ذلك من الحرج
في شيء نعم تعذيب النفس وتحريم المباحات والمنع عن جميع المشتبهات او نوع منها حرج وضيق
ومثله منتفي في الشرع **فائدة** الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب فلا يجزي الفعل
الواحد عن السبب المتعدد الا ما ثبت فيه التداخل بدليل من عقل او نقل وهذا معنى قول
الفقهاء الاصل عدم تداخل الاسباب وهو اصل مشهور بين الاصحاب وعليه تدور رحى الفقه
في كل باب وقد انكر جمع من المتاخرين وظنوا انه اصل عديم الاصل بل زعم بعض الاعاظم منهم انه كلام
خال عن التحصيل ونحن نكشف اولا عن هذا الاصل ثم نبين انه اصل اصيل وما هو بالهزل فنقول
المراد بالاسباب الاسباب الشرعية التي جعلها الشارع مناطا للاحكام الشرعية ورتب عليها
ثبوت تلك الاحكام اما لاقتضائها لها بنفسها او لكشفها عن المسائل الواقعية التي هي عللها
الواقعية لا العلل العقلية المؤثرة لانتفاء التاثير الحقيقي فيما يعده الفقهاء اسبابا فانها
معرفات لا مؤثرات ولان التداخل في هذه جائز بل واقع بخلاف الاسباب العقلية لاستحالة توارد
على المعلول الواحد ولا العلل الشرعية التي يعلل بها الاحكام ولا تناط بها لانها علل ناقصة
تقريبية لا يقتضيها الاطراد ولا الانعكاس فلا يصح بناء الاصل عليها وان صلحت للتاييد
الا اذا بلغت حد منصوص العلة فتكون مناط الحكم في السبب ولا ما قيل في معنى الاسباب
انها ما يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم فان الاسباب المتعددة لا يلزم من عدم
شيء منها عدم المسبب وانما يلزم لو انتفى الجميع ولو جعل السبب القدر المشترك كان امرا واحدا
وبطل التعدد ولو اريد بالسبب ما يختص بسببيه المعين اختص كل مسبب بسببه وامتنع
التداخل فالوجه ما تقدم من انها مناط وجود الحكم وهو ما يلزم من وجوده الوجود و

ويلزم من عدمه

ردها

ويلزم من عدمه العدم مقابل الشرط الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود وليس
اللزوم في الاسباب الشرعية بمعنى امتناع الانفكاك كما هو المعروف بل بمعنى عدم الانفكاك لولا
المانع فالسبب هنا بمعنى المقتضي والاقتضاء فيه اعم من ان يكون لنفسه او لامر يقارنه
في الوجود كما هو الغالب والاسباب تطلق غالبا ويراد بها ما يقابل الغايات فيقال النوم سبب
للوضوء والصلوة غاية له وقد يطلق على الاعم كما يقال اسباب الغسل والمراد ما يعم لان في الغاية
معنى السببية فانها سبب في المعنى وباعث على طلبه وفعله والمراد في هذا الاصل كما يظهر
بالنظر في اكثر ادلته ولذا احتج به من نفى التداخل في الافعال المندوبة من غير فرق بين السببية
منها والغائية ومعنى عدم تداخل الاسباب عدم تداخلها من حيث هي اسباب او عدم تداخلها
من حيث هي اسباب وعدم تداخلها في السببية او في المسبب بمعنى تواردها عليه والمقصود لازم
لازم المعنى وهو عدم تداخل المسببات وانما عدلوا عنه للتنبيه على وجه الحكم فان عدم تداخل الا
سباب هو السبب في عدم تداخل المسببات وربما احتمل الكلام ان يكون على تقدير المضاف وهو بعيد
لفظا ومعنى وكيف كان فليس المراد عدم تداخل الاسباب بنفسها فانه غير مقصود ولا
مؤثر فيه اذ لا يلزم من تعددها في الخارج على ما هو الغالب تعدد المسبب ولا من اتحادهما اتحادها
فيه كما في وطي الميتة مثلا اتحاده وهو ظاهر وليس المراد من التداخل المنفي صيرورة الشيئين
او الاشياء المتعددة حقيقة شيئا واحدا فان ذلك مستحيل قطعا لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة
في المحل الواحد فيلزم امتناع التخلف عن الاصل وقد ثبت خلافه بل المراد صرف المتعدد في الظاهر
الى المتحد فيكون الموجود في الخارج شيئا واحدا لا كثرة فيه وهذا امر ممكن قطعا لكنه مخالف
للاصل وله صور اربع وذلك لان التداخل اما ان يقصد بالامر الواحد امتثال الاوامر المتعددة
فيكون تداخلا اختياريا حاصلا بالقصد والنية او يقصد البعض ويدخل فيه الباقي تبعا
فيكون تداخلا قهريا حاصلا بغير ارادة واختيار او يقصد البعض ويسقط معه طلب غيره

خلها

لحصول الغرض بفعله فيكون في نوع التداخل فيه اولا يقصد شئ منهما بل يوتى بصورة الفعل المشترك بين الجميع ويغني عن الكل لان المقصود حصول اصل الفعل كيف اتفق وسياتي ان شاء الله تحقيق هذه هذه الصورة على التفصيل والمقصود هنا بيان ان الاصل انتفاؤهما مطلقا حتى يثبت شئ منهما بالدليل وهو يعني القاعدة المستفادة من الادلة او يعني الظاهر لان المتبادر من ادلة الاسباب اختصاص كل سبب بسببه او جاز على معناه المعروف منه اذا اضيف الى العدم فان الاصل عدم الغناء لخصوصيته حتى يثبت خلافه والاولى هو الاولى والاوفق بما يتلى عليك من ادلة هذا الاصل وهي وجوه الاول ما لوحنا اليه من اتفاق الفقهاء عدا من شذ عليه فانهم قطعوا به واستندوا اليه في جميع ابواب الفقه وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سلوك المعلومات ولم يخرجوا عنه الا بدليل واضح او اعتبار لائح ربما تركوا الظواهر لاجله وطرحوا النصوص بسببه كما صنع كثير منهم في تداخل الاغسال فلم يحوجهم مطالبة الدليل على عدم التداخل في شئ من المسائل ولو ذهب الى التداخل احد طالبوه بالدليل وعارضوه بالاصل وما ذاك الا لكونه من الاصول المسلمة والقواعد المعلومة والا لكان الامر بعكس ما صنعوه وخلاف ما قرروه من ان الاصل فيما دار بين الاتحاد والتعدد هو الاتحاد دون التعدد وما يتفق لبعضهم من الاستناد بهذا الاصل فيما قالوا فيه بالتداخل فالوجه فيه عدم ظهور التعدد ولا ريب ان الاصل هو الاتحاد الثاني استقراء الفرعيات في ابواب العبادات والمعاملات فان المدار فيها من الطهارات الى الديات على تعدد المسببات اذا تعددت اسبابها عدا النزر القليل المستند الى ما جاء فيه من الدليل على اختلاف في اكثره وشك في اغلبه والكل متى تجاوزت ذلك وارتقيت في الاسباب وجدتها على ما وصفناه من التعدد من غير شك ولا ارتياب ولذا ترى ان اسباب الصلوة والزكوة والصوم والحج والايمان والنذور والديون والحدود وغيرها على كثرتها قد تجتمع مع توافق مسبباتها في الجنس والكيفية والوقت وهي مع ذلك متعددة متغايرة كما

كالصلوات المتوافقة

لصلوات المتوافقة من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل الراتبة وغير الراتبة الموقتة ونحوها وكصلوة الفجر مع الطواف والزلزلة مع الكسوف والعيد مع الاستسقاء وكذا انواع الصيام من القضاء والكفارات وافرادهما المتكثرة واقسام الزكوة كزكوة المال والفطرة وافرادها الكثيرة والديون والمستقرة في الذمة اسباب مختلفة كالبيع والصلح والاجارة والقرض ونحو ذلك من صور اجتماع الاسباب مع توافق المسببات مما لا يمكن حصره وضبطه فان البناء في جميعها على التعدد والتغاير بحيث لا يحتمل فيها التداخل في الاكتفاء بالواحد عن المتعدد كالاكتفاء بصلوة واحدة عن الف صلوة وصوم يوم عن الف يوم ودفع درهم بدلا عن قنطار ولو ان احدا حاول ذلك لكان مخالفا لقانون الشريعة خارجا عن الدين والملة ولا ندعي ان الاسباب كلها بهذه المثابة فانها تختلف جلاء وخفاء لكن الفحص والاستقراء وتتبع الجزئيات التي لا تحصى تكشف من ابتناء الامور في ذلك كله على شئ جامع مطرد في الجميع وليس الا اصل عدم التداخل وهذا من قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في جزئيات المسائل على ثبوت ما اجتمعت عليه من المطالب الكلية وليس ذلك من الظن ولا القياس في شئ وذلك ظاهر الثالث ان اختلاف المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة او اصلوة الفجر والظهر او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء وقضاء والاختلاف في الثاني ليس الا لاختلاف النسبة والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار نسبتها الى دخول الوقت وخروجه فان اضيفت الى الاول كانت اداء والا قضاء ومثل ذلك متحقق في كل ما ينفى فيه التداخل لان المفروض فيه اختلاف الاسباب التي تختلف فيها النسب واختلاف النسبة متى كان مقتضيا للتعدد في شئ كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد متحقق في الجميع قائم في الكل من غير فرق فيكون الاصل تعدد المسببات بتعدد الاسباب كما هو المطلوب ولا يلزم منه امتناع التداخل لانه انما يلزم لو كان اختلاف النسبة سببا تاما للتعدد وليس

كذلك لانه مقتضي والتخلف عن المقتضي جائز مع وجود المانع وهو موجود في كل ما ثبت فيه التداخل فانا لا نقول به الا على تقدير وجوده وتحقيق ذلك ان الاسباب الشرعية كاشفة عن المصالح الواقعية واختلافها كاشف عن اختلاف تلك المصالح بمعنى انه ظاهر فيه فاذا دل الدليل على التداخل علم ان المصلحة في الجميع واحدة وان الاضافة غير مؤثرة كاضافة الوضوء الى الاسباب فيترك لاجله اعتبار النسبة ويبقى ما ليس كذلك على مقتضى الظهور منها لانتفاء الصارف والرابع تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان المفهوم من قوله عليه السلام اذا تكلمت في الصلوة ناسيا فاسجد سجدتي السهو وجوب السجود لخصوص الكلام ومن قوله عليه السلام اذا شككت بين الاربع والخمس فاسجد وجوب سجود اخر للشك غير الاول وكذا من تعمد الاكل في رمضان فليكفر ومن تعمد الجماع فليكفر فان المتبادر منه وجوب كفارتين كفارة للاكل وكفارة اخرى للوطي من غير فرق في الاول بين وقوع السهو والشك في صلوة واحدة او متعددة ولا في الثاني بين وقوع الاكل والوطي في اليوم او في الايام مع تخلل الكفارات وبدونه ولا بين نحو هذه الامثلة من مواضع الخلاف وغيرها مما اجمعوا فيه على التعدد مثل اذا طلع الفجر فصل صلوة الفجر واذا طفت بالبيت فصل صلوة الطواف والاتحاد مثل من نام فليتوضأ ومن بال فليتوضأ فان المتبادر من جميع ذلك اختصاص كل سبب بسببه بلا اختلاف فيعود الى دلالة اللفظ فيكون الظهور في الجميع متعددا لو واحدا الا انا صرف عنه الدليل كما في اسباب الوضوء فان الاجماع منعقد على الاكتفاء بالوضوء الواحد عن جميع اسبابه لاتحاد معنى الحدث وحصول الرفع فلا يتكرر بتعدد الاسباب وكذا غير ذلك مما علم فيه اتحاد المصلحة في الاسباب المتعددة بعقل او نقل وبقي ما عداه مما يحتمل فيه الاختلاف والتغاير على ما يقتضيه الظهور من قصد الاختصاص وارادة التعدد فان الاصل فيما ظاهره الاختصاص البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن ثم ترى الفقهاء يعللون التداخل فيما يقولون فيه بالقطع بالغاء الخصوصية او وجوب الظن المعتبر وربما اختلفوا لاختلاف الافهام والاراء في السبب المقتضي للالغاء واما اذا

انتفى الدليل

انتفى الدليل على ذلك فيه فانهم لا يرتابون في الاختصاص اخذا بظاهر اللفظ من غير معارض وكفى بذلك شاهدا على التبادر مع حكم الوجدان وشهادة العرف وان شئت فاستوضح ذلك بمثل ما اذا قيل ان جاءك زيد فاعطه درهما وان سعى لك في حاجة فاعطه درهما فاتفق انه اتاه وسعى في حاجته فانك لا تشك في انه يستحق درهمين درهما لسعيه ودرهما لمجيئه وانك لا تجد الفرق بين ذلك وبين زيارته المجردة من السعي وسعيه المجرد عن الزيارة وكذا لو قيل لك ان جاءك طبيب فاعطه دينارا وان جاءك اديب فاعطه دينارا فاتى زيد وهو طبيب واديب فانك تحكم انه يستحق دينارين دينارا لطبه ودينارا لادبه ولا تفرق بين مجيئه وبين مجيء طبيب غير اديب واديب غير طبيب ونحو ذلك سائر الامثلة الكثيرة من الخطابات الشرعية والمحاورات العرفية فان المستفاد من جميعها اعتبار الاسباب واستقلالها في اقتضاء المسببات من غير تداخل ويزيد ذلك تحقيقا ان هذه الاسباب قد تقترن وقد تفترق ولا ريب انها حال الافتراق اسباب مستقلة يترتب المسبب على كل منها بالخصوص اذ لا مجال للتداخل والاشتراك في هذه الحال فهي في حال الاقتران كذلك لان الدليل الدال على سببيتها قد ورد بعبارة واحدة جامعة للحالين معا فيكون مدلولها في الوصفين واحدا وتنزيله على الاختصاص عند الانفراد والاشتراك حال الاجتماع في مدلول الشئ الواحد غير مفهوم من اللفظ وحمل على ارادة المسبب منه غير مقيد باختصاص ولا اشتراك مع انه خلاف المتبادر كما قررناه يبعده اشتمال الخطاب على ما علم اختصاصه فانه يوجد الاختصاص على الاطلاق الخامس ان السببين لو اتفقا فلا ريب في ثبوت المسبب بالسبب الاول فاذا وجد الثاني فاما ان يجب شئ اولا والثاني باطل لان السببين متساويان في السببية والاقتضاء فالحكم بثبوت المسبب باحدهما دون الاخر تحكم ولانه لو تقدم ثبت به المسبب قطعا فكذا لو تاخر لان ما دل على سببيته يتناول الصورتين من غير فرق فتعين الاول وهو ثبوته بالثاني وح فاما ان يكون الثابت به عين ما ثبت

بالاول او بعضه والاول بكم لان المسبب مترتب على السبب فلا يكون مقدما عليه فوجب ان يكون
الثابت به امرا مغايرا للاول فيتعدد المسبب بتعدد السبب وهو المطلوب لا يقال الوضوح ذلك
لا يمنع التداخل بنحو ما ذكر من الترديد لانا نختار فيه سقوط الطلب في الثاني او كون المطلوب
به وبالاول شيئا واحدا على ان يكون بالثاني معرفا ومقررا فلا يثبت به امر زايد هذا وان كان
خلاف الظاهر من بقاء الطلب وتعدد المطلوب لكن يجب المصير اليه مع قيام الدليل عليه وصورة الاستدلال
وانا وهمت الامتناع الا ان المقتضي الامتناع على الكلام لا على الاطلاق فلا اشكال ويمكن تقرير الدليل على
وجه يسلم من هذه الخرازات بان يقال الثاني من السببين المتعاقبين يثبت به المسبب لعموم ما
دل على سببيته والثابت به غير الاول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه تاخره عنه
فيكون مغايرا للطلب الاول ويلزم منه التعدد المقتضي للاصل ويشهد له فحوى الاخبار الواردة
في تداخل بعض الاسباب حيث تضمنت الجواز والاجزاء الظاهرين في الرخصة والاذن في الجمع وان
الاصل فيهما هو التعدد وفي حديث زرارة الاتي في الاغسال اذا اجتمعت لله عليك حقوق
اجزأك عنها غسل واحد وفيه تاكيد للحيض على ان ذلك مخصوص بالغسل والا لقال حق واحد
فانه اعم واعود وادخل في اللطف والامتنان وارادة اليسر والتوسعة في تداخل الحقوق المتكثرة
والاجزاء عنها بالشيء الواحد مع ان سائر الحقوق ليست كذلك وفي ورود النقل بالتداخل فيها
بان المحتاج للبيان هو التداخل لا التعدد فان امتثال الاوامر المتعددة انما يكون بالافعال المتعددة
وهو شيء لا يحتاج الى بيان الشرع ولا ينفك الحكم عن الامر بالامتثال والطاعة وهما معروفان
غنيان عن البيان بخلاف الاجتزاء عن الاوامر الكثيرة بالامر الواحد فانه يحتاج الى الاذن
فلذا اختص النقل به فانه انما يرد غالبا في الناقل دون المقرر واحتج من انكر هذا الاصل
بان الاصل النفي دون الاثبات والاتحاد دون التعدد وقولهم الاصل عدم التداخل وان كان
في صورة النفي الا انه يرجع الى الاثبات والتعدد وهو خلاف ما يطلب بالاصل فان الاسباب
الشرعية امارات ومعرفات فاذا اجتمعت كان مقتضى الكل واحدا وبان الامتثال يحصل

بالواحد

بالواحد لاطلاق النص والزائد عليه تكرار خارج عن مدلول الامر والجواب عن ذلك كله
معلوم مما سبق فان الاصل هنا بمعنى القاعدة المستفادة من الادلة او بمعنى الظاهر او اطلاقه
الغاء الخصوصية المفهومة من الظواهر هذا ان اريد بالاصل نفي التداخل بجميع صوره واما
لو قصد به نفي التداخل قهرا او عدم سقوط الطلب فهو جار على معناه المعروف لان الاصل
عدم دخول الغير المقصود وعدم سقوط طلب الشيء بفعل غيره وكيف كان فهذا الاصل مقدم على
اصل عدم التعدد لانه انما يصار اليه عند الشك بينه وبين الاتحاد وهو مرتفع هنا بالدليل
فيسقط به حكم الاصل ومنه يعلم الحال في الاستدلال باطلاق الامر وصدق الامتثال لان
المستفاد من الاوامر هو التعدد والتغاير كما بيناه وامتثال الاوامر المتعددة لا يحصل بالامر
الواحد وكون الاوامر الشرعية معرفات انما يقتضي جواز التداخل لا انه الاصل فان المعرفات
انما تتداخل اذا كانت معرفة للمتعدد كما هو الكلام فاللازم هو التعدد **فائدة** قالوا النفل
لا يجزئ عن الفرض ووجه ذلك انه قد تقرر في قواعد العدلية ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح
الواقعية لا كما يقوله الاشاعرة بناء على قاعدتهم في معنى الحسن والقبح العقليين ان الافعال
في حد ذاتها لا تتصف بصفة مرجحة للامر ولا بصفة تقتضي النهي بل الله تعالى
يامر وينهى لا لغرض وداع وانما يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وهذا القول لا تخفى شناعته
على قواعدنا واصولنا وحيث ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الواقعية فخصوصيات
الاحكام كالندب والوجوب في مواردها المخصوصة انما تثبت لتضمن كل جزئي من تلك الموارد
مصلحة مخصوصة معينة مقتضية لذلك الحكم الخاص اي الوجوب والندب ومن المعلوم ان
المصلحة مشتركة في المندوب والواجب في اصل الرجحان لتحققه فيهما واما الاختلاف من جهة
الزيادة الماخوذة في الواجب وهي المنع من الترك فلا بد لها من مصلحة زائدة على المصلحة
المشتركة بينهما واللازم من ذلك ان النفل لا يجزئ عن الفرض كما ذكرنا واما الفرض فقد
يغني عن النفل اذا كانت مصلحة الفرض مشتملة على مصلحة النفل وقد لا يجزئ اذا كانت مباينة

فى بيان ان النفل لا يجزئ عن الفرض

لها والحاصل ان الفرض لما امكن اشتمال مصلحته على مصلحة النفل امكن اجزاؤه عنه ويتوقف
على كشف الشرع لخفاء الصالح واما النفل فحيث لم يمكن اشتمال مصلحته على مصلحة الفرض لم يمكن
الحكم باجزاء شيء من النفل عن شيء من الفرض ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تبلغ المصلحة في النفل حد
المصلحة الثابتة في الفرض لكن يمنع عن كونه فريضة مانع يغلب عليه كما اشير اليه في قوله لولا
ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك ولولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل او نصف
الليل فان ذلك يدل على ان المصلحة في السواك والتاخير اقتضت الايجاب لكنه قد عارضه
شيء آخر هو المشقة فمنع المقتضي عن اقتضائه وعلى هذا فلا مانع من تساوي مصلحتي الفرض
والنفل واشتمال النفل على الفرض واللازم امكان الاستغناء بالنفل عن الفرض لو دل الشرع
ويكون الواجب اتباع الظواهر كما في صورة العكس هذا وقد خرج على القاعدة وجوب
الطهارة وجوبا موسعا لا يتضيق الا بظن الوفاة او بضيق العبادة المشروطة بها بناء
وهذا التخريج من بعض العامة وذلك فاسد وذلك لان الوضوء قبل الوقت وان كان مندوبا
على المذهب المختار الا انه ليس يجزئ عن الفرض لان الفرض لا يثبت مع بقاء الطهارة المندوبة
حتى يكون تلك الطهارة مسقطة له ومع بطلانها تجب الطهارة بعد الوقت ولا يغني عنها
كما لا يخفى **فائدة** بين بعض العامة في الجواب عن الطعن بتحريم عمر متعة النساء الى ان
النبي صلى الله عليه وآله مجتهد في الاحكام الشرعية فيجوز لمجتهد آخر مخالفته فان مخالفة المجتهد لغيره
في المسائل الاجتهادية لا تقتضي طعنا ولا توجب قدحا ولا مانع من ان يبيح النبي صلى الله عليه وآله
المتعة لمصلحة وانما حرمها غيره لمصلحة اخرى ظهرت له وهذا بمكان من الضعف والمخالفة
اما على اصول الامامية وقواعدهم فلقولهم بعصمة النبي صلى الله عليه وآله وان ما يحكم به منصوص او
عن وحي الهي لا يتطرق اليه السهو والخطاء كما قال عز وجل في نعته صلى الله عليه وآله وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى وقال تعالى مخاطبا له قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا
ما يوحى الي وقال عز من قائل مخاطبا له ايضا قل ما كنت بدعا من الرسل وما ادري

ما يفعل بي

ما يفعل بي ولا بكم ان اتبع الا ما يوحى الي وحينئذ فلا يسوغ لاحد مخالفته صلى الله عليه وآله ولا الاجتهاد في
مقابل قضائه وحكمه في شيء اصلا واما على راي الجمهور والنافين لعصمة الانبياء فلانهم نفوا
العصمة فيما ليس له تعلق ببيان الاحكام الشرعية كتدبير الحروب واستصلاح الجيوش ونصب امرائهم
لهم وعزلهم وما اشبه ذلك واما ما يتعلق بالاحكام الشرعية وتبليغها فقد اوجبوا العصمة فيها
لان الخطاء فيهما لما تقتضيه المعجزة عن وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله فيما بلغه عن الله تعالى والقول
بجواز الخطاء فيهما سهوا يعزى الى شذوذ منهم مباهته بينة لا يلتفت اليها لانه قد تقرر انه يقع
الانبياء ونحوهم من تبليغ الاحكام الى الامة لاحتمال السهو والاشتباه وعدم اندفاعه الا بالعصمة
عن ذلك مع ان المستفاد من كلام الآمدي في الاحكام وغيره اجماع القائلين بجواز الخطاء على
النبي صلى الله عليه وآله على انه لا يقر عليه بل ينبه على خطائه فتحليل المتعة لو كان خطاء لوجب ان ينبه عليه
او ان يعدل عنه ولو وقع ذلك لاندفع الطعن واستغني عن الجواب المذكور واتم ما النص
من الكتاب العزيز يدل على وجوب اطاعة النبي صلى الله عليه وآله وتحريم مخالفته كالآيات المتضمنة
للامر باطاعة النبي والنهي عن معصيته كقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله
وقوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن
يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالا مبينا وقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وقوله عز من قائل واذا قيل
لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا وغير ذلك
من الآيات الدالة على وجوب طاعة النبي صلى الله عليه وآله والانقياد له فان كان وجوب طاعته وتحريم عصيانه
لعصمة ربانية تمنعه من الخطاء والخطيئة كما ذهب اليه الامامية فالامر واضح وان كان
لامر آخر غير العصمة يجتمع مع انتفائها وجب القول بتحريم مخالفته في احكامه ولو كانت عن
اجتهاد واعمال راي فالبناء على اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله لا ينفع المجيب ولا يدفع الطعن المذكور لابتنائه
على تحريم المخالفة وذلك ثابت بما ذكرناه من الادلة وان لم نقل بالعصمة على ان الذي يعلم من

تتبع السير وتصفح آثار السلف اتفاق الصحابة والتابعين على نفي الاجتهاد والرأي مع ورود
النص عن النبي ص وظهور حكمه في شيء من الوقائع والاحكام فانهم كثيرا ما يختلفون في المسائل
ويتناظرون فيها ومتى ادرج احدهم نصا يدل على مقابلته التزم خصمه ولو جاز ان النبي ص
مجتهد فيجوز لمجتهد آخر مخالفته وانه يجوز رفع النص الوارد عنه بالاجتهاد ومراعات المصالح
والعادة قاضية بان ذلك لو جاز لذكروه في مقام التشاجر والتنازع فقد طال ما وقع التخاصم
بينهم فلم يخرجوا عن المألوف الذي ذكرناه من التزام النص ورفع المخاصمة بالوقوف عليه وقد
وقع من المخالف المحرم للمتعة والشيخ المتقدم عليه ما يقتضي الاعتراف بالمنع من مخالفة النص
وعدم جواز التعلل في ذلك بالمصالح والمعاذير مع كونهما الاصل في فتح باب المخالفة وسلوك
سبيل المشاقة فمن ذلك قول ابي بكر حين استاذنه اسامة برسالة عمر ابن الخطاب في الرجوع ع
معللا بان معه وجوه الناس ولا يأمن على خليفة رسول الله ص وحرمه وحرم المسلمين
ان يتخطفه المشركون حول المدينة لو تخطفني الكلاب والذئاب لم ارد قضاء قضى به
رسول الله ص وقوله حين سأله الانصار برسالة عمر ايضا ان يولي امرهم اقدمهم من اسامة
فوثب عن مكانه واخذ بلحية عمر ثكلتك امك يا ابن الخطاب استعمله رسول الله ص وتامرني
ان انزعه فانه علق النكير في الموضعين على مخالفة الرسول ص ورد قضائه وحكمه ولولا
ان ذلك شايع لوجب عليه قبول النصح والارشاد او الرد بالنظر وعدم موافقته المصلحة
ولم يصح منه الانكار من حيث مخالفة النبي ص ولا جاز له ان يصنع بشيخ قريش ورئيسها
ومن كان موشحا للخلافة العظمى ما صنع من الازراء بشأنه والاستخفاف بعظم قدره و
منزلته حيث وثب من مكانه واخذ بلحيته وخاطبه بالثكل ثم جبهه بالرد مع انه لم يصدر
منه شيء سوى انه تحمل رسالة عن اجتهاد ونصيحة له ولجماعة المسلمين ولا ريب في
كونه مطلوبه لو جاز الاجتهاد في مقابلة النص ومن ذلك قوله مخاطبا للانصار يوم
السقيفة ايكم يرضى ان يتقدم من قدمه رسول الله ص فقالوا رضيك لامر ديننا افلا

فرضاك

فرضاك لامر دنيانا حين احتجوا على اولويتهم بالامر بكونهم الانصار الذين آووا ونصروا
وبذلوا اموالهم وانفسهم في الجهاد مع رسول الله ص وانه لولاهم لما قام عمود الدين ولا
ظهرت شريعة سيد المرسلين الى غير ذلك مما ذكروه في ذلك المقام وليس احتجاجه عليهم
بما ذكر من تقديم النبي ص ابا بكر في الصلوة في مقابلة ما ذكروه الا تقديما للنص على الا
جتهاد ولو جاز الاجتهاد مع ورود النص لم يصح ذلك ولكان لهم رفع الاحتجاج به
بمخالفة الاصلح على زعمهم ومنه قوله حين قال بعض المرتابين في جيش اسامة لا تؤمر
علينا هذا الشاب الحدث نحن جلة قريش دعني يا رسول الله اضرب عنقه فقد نافق و
قوله يوم بدر حين اوصى رسول الله ص ان لا يقتل احد من بني هاشم ولم يخرجوا طائعين
فقال ابو حذيفة انقتل ابناءنا واخواننا ونترك بني هاشم فلو اني لقيت عم النبي ص لا
ضربن خياشيمه بالسيف دعني يا رسول الله اضرب عنق هذا المنافق ولم ينكر النبي ص قوله
بل لما اصر على ذلك اعتذر عنه بانه يحب الله ورسوله ولو لا ان مخالفة النبي ص بالاجتهاد
غير جائزة لم يجز له الحكم بنفاق من انكر عليه ولا جاز له الاستئمار في قتله الدال على
واباحة دمه وكذا لم يجز للنبي ص تقريره على اعتقاده ذلك بل كان يجب عليه ان ينبهه على
زلته وفساد عقيدته وقوله لعثمان حين سأله ان يرد الحكم ابن العاص الذي نفاه
النبي ص عن المدينة بعد ان زبره واغلظ له في القول يخرجه رسول الله وتأمرني ان
ادخله والله لو ادخلته لم آمن ان يقول قائل غير حكم رسول الله ص والله لئن اشق باثنين
احب الي من ان اخالف رسول الله ص واياك يا ابن عفان ان تعاودني فيه
بعد اليوم ولو جاز مخالفة النبي ص بالاجتهاد لم يكن له ان يرد عثمان اقبح الرد
ولا ان يمنعه عن سؤاله اشد المنع ولم يصح له تعليل الامتناع عن ذلك بما فيه من مخالفة
النبي ص وان شقه باثنين احب اليه من مخالفة النبي ص بل كان ينبغي ان يناظره ويحاجه
بطريق الاجتهاد والنظر في المصالح والمفاسد ويري عثمان وجه خطائه في ذلك و

بعد ما ورد اصفهان قال قد اتفق لي في بعض سني مجاورتي في جوار بيت الله الحرام ان اتاني
جماعة من اهل قم حاجين وكان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا ع وسمعت الوالد
ره قال سمعت السيد يقول كان عليه خطه صلوات الله عليه وعليه اجازات جماعة كثيرة فاخذت
الكتاب وكتبته وصححته فاخذ والدي قدس سره هذا الكتاب من السيد واستنسخه وصححه واكثر
عباراته موافق لما يذكره الصدوق ابو جعفر محمد بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه
وما يذكره والده في رسالته اليه وكثير من الاحكام التي ذكرها اصحابنا ولا يعلم مستندها مذكور
فيه وعن المولى المقدس التقي والد شيخنا الخال صاحب البحار انه قال من فضل الله تع علينا انه
انه كان السيد الفاضل الثقة المحدث امير حسين ره مجاورا عند بيت الله الحرام سنين كثيرة
وبعد ذلك جاء الى هذا البلد يعني اصفهان ولما تشرفت بخدمته وزيارته قال اني جئتكم
بهدية نفيسة وهي الفقه الرضوي قال لما كنت في مكة المعظمة جائني جماعة من اهل قم مع كتاب
قديم كتب في زمان ابي الحسن علي ابن موسى الرضا ع وكان في موضع منه بخطه ص وكان على ذلك
اجازات جماعة كثيرة من الفضلاء بحيث حصل لي العلم العادي انه من تأليفاته ص فاستنسخته
وقابلته مع النسخة ثم اعطاني الكتاب فاستنسخت منه نسخة اخرى اخذها بعض الفضلاء ليكتب
عليها ونسيت الاخذ ثم جائني بها ابنه المرزي العربي على الفقيه المسمى بروضة المتقين
وقليل من الشرح الفارسي ثم لما تفكرت فيه ظهر لي ان هذا الكتاب كان عند الصدوق وابيه
وكل ما ذكره علي بن بابويه في رسالته الى ابنه فهو عبارته الا نادرا وكل ما يذكره الصدوق في
هذا الكتاب بدون السند فهو ايضا عبارته فرأيت ان اذكر في مواضعه انه منه لتندفع اعتراضات
الاصحاب وشبهاتهم والظاهر ان هذا الكتاب كان موجودا عند المفيد ره ايضا وكان معلوما عندهم
انه من تأليفه ع ولذا قال الصدوق افتي به واحكم بصحته والحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد
وآله الاقدمين وقال في اللوامع شرح الفقيه عند نقل الصدوق عبارات ابيه اليه في
مسألة تخلل الحدث الاصغر في اثناء غسل الجنابة ما هذه ترجمته ان علي بن بابويه هذه العبا

وسائر عباراته

وسائر عباراته في رسالته الى ولده من كتاب الفقه الرضوي بل اكثر عبارات الصدوق التي يفتي
بمضمونها ولم يسندها الى الرواية كانها من هذا الكتاب وهذا الكتاب ظهر في قم وهو عندنا
والثقة القاضي امير حسين ره استنسخ هذا الكتاب قبل هذا بنحو من عشر سنين وكان في عدة
مواضع منه بخط الامام الرضا ع واني ارى به ورأيت صورة خطه على ما رسمه القاضي
ومن وافقه الكتاب لكتاب الفقيه يحصل الظن القوي بان علي بن بابويه ومحمد بن
علي كانا عالمين بان هذا الكتاب تصنيف الرضا ع وقد جعله الصدوق حجة بينه وبين
ربه ولما وقع لي السهو عنه لم يتفق لي ملاحظته الى هذا الموضع وسانقل عنه من هنا الى آخر الكتاب
انتهى وقال في كتاب الحج في شرح رواية اسحق بن عمار فيمن ذكر في اثناء السعي انه ترك بعض الطواف
ان المشهور بين الاصحاب صحة الطواف والسعي اذا كان المتبقي من الطواف اقل من النصف وهو
موافق لما في الفقه الرضوي والمظنون ان الصدوق كان على يقين من كونه تأليف الامام
ابي الحسن الرضا ع وانه كان يعمل به وان القدماء منهم من كان عنده ذلك ومنهم من كان يعتمد
على فتاوى الصدوق المأخوذة منه لجلالة قدره عندهم ثم حكى عن شيخين فاضلين صالحين
ثقتين انهما قالا ان هذه النسخة قد اتى بها من قم الى مكة المشرفة وعليها خطوط العلماء واجازاتهم
وخط الامام ع في عدة مواضع قال والقاضي امير حسين لم يأخذ عنك النسخة
واتى بها الى بلدنا واني استنسخت نسخة من كتابه والعمدة في الاعتماد على هذا الكتاب مطابقة
فتاوى علي بن بابويه في رسالته وفتاوى ولده الصدوق في الفقيه لما فيه من دون
تغيير او تغيير يسير في بعض المواضع ومن هذا الكتاب تبين عذر قدماء الاصحاب فيما افتوا به
والقاضي امير حسين الذي حكى الفاضلان المجلسيان عنه ذلك هو السيد امير حسين بن حيدر
العاملي بن بنت المحقق الشيخ علي بن عبد العالي الكركي ره وكان قاضي اصفهان والمفتي بها في
الدولة الصفوية ايام السلطان الغالب الشاه عباس الصفوي وهو احد الفقهاء المحققين
والفضلاء المدققين مصنف مجيد طويل الباع كثير الاطلاع وجدت له رسالة مبسوطة

والمغيرة اخاه ومنه انّ عمر كان يرى انّ الدية للاقارب وانّ المرأة لا ترث من دية زوجها
شيئا وكان يفتي بذلك حتى اخبره الضحاك ابن سفيان الكلبي بانّ رسول الله ص ورّث الزوجة
منها فترك اجتهاده فيها وعوّل على النقل المنقول عن النبي ص بخبر الواحد وقال اعيتهم الاحاديث
ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلّوا واضلّوا كثيرا وهذا صريح في وجوب ترك الاجتهاد
مع النص كما هو الحكم وبالجملة فان كانت مخالفة النبي ص بالاجتهاد سائغة لا منع فيها كما زعمه
المجيب فاي وجه لما صح عنه من احتجاجه على الانصار بفعله ص مقابلة اجتهادهم وحكمه على المخالف
له بالنفاق واستيمانه اياه ص في قتله وامتناعه عن ردّ الحكم الى المدينة معللا بما فيه من المخالفة
للنبي ص وتركه اجتهاده في الدية تعويلا على النص المنقول وغير ذلك مما لو استقصي لادّى الى غاية
الاطناب وان كانت مخالفته ص محرمة تقتضي كالشيء الضلال والاضلال بل الكفر والنفاق كما
هو الحق وقد جرى على لسان المخالف فالحجة عليه في تحريم المتعة التي اباحها النبي ص باعتراف
عنه ضمير لا ريب **فائدة** البأس في اللغة بمعنى العذاب قاله الجوهري وغيره فنفي البأس يعني نفي — البأس
العذاب او نفي ما يستلزمه وهو التحريم ومفهومه ثبوت احد الامرين فلا يحتمل نفي الكراهة الا مجازا
بتنزيل المكروه منزلة المحرم لشدة كراهته والاصل في الاطلاق الحقيقة ويدل على ذلك انّ اكثر ما
نفي البأس كثيرا غالبا ويراد به الكراهة كما يشهد به تتبع الاخبار وقد ذكر غير واحد من المحققين ره
انّ نفي البأس عن الشيء يشعر بكونه مرادا مرغوبا عنه راجح الترك والاثم يستعمل في الواجب
والمندوب ومادل الّا ان يكون البأس في قوة نفي التحريم الظاهر فيه **فائدة** تحقيق حال الكتاب
الى سيدنا ومولانا ابي الحسن الرضا عليه وعلى آبائه افضل التحية والسلام من المهم جدا والحاجة — في بيان حال الكتاب الرضوي المنسوب
اليه ماسة كثيرا والامر فيه ملتبس فان قدماء اصحابنا لم ينصوا عليه وانما اشتهر في هذه
الاعصار المتأخرة والسبب الاقوى في اشتهاره وانتشاره هو خاتم الامام العلامة المجلسي قده
فانه اورده في كتاب بحار الانوار ووزّع عباراته على الابواب واسند اليها في الآداب والاحكام
المشهورة الخالية من المستند في الجمع بين الاخبار المتعارضة وقبله والده المحدث المروج المزهد

قدس سره

قدس سره فانه اول من روّج هذا الكتاب وثبّته في اللوامع وهو شرحه الفارسي على الفقيه على
مطابقته لعبارات الصدوق وفتاوى اكثر الاصحاب وبعدهما الفاضل الفقيه النبيه محمد
بن الحسن الاصفهاني المعروف بالفاضل الهندي فقد سلكه في كتاب كشف اللثام شرح قواعد
الاحكام في جملة الاخبار وعده رواية عن الرضا ع وعلى ذلك جرى جماعة من مشايخنا الاعلام
عظّم الله مراتبهم ومنهم من سكن اليه واعتمد عليه وانكره جماعة وتوقف فيه آخرون ولم ينقل
عنه شيخنا المحدث الحر العاملي شيئا في الوسائل وعده من الكتب المجهولة المؤلف في امل الآمل وربما
زعم بعضهم انه تصنيف الشيخ الفقيه علي بن الحسين بن بابويه القمي والد الصدوق ره ولا ريب في
فساد هذا الوهم فان المغايرة بينه وبين رسالة علي بن بابويه ظاهرة لا مرية فيها وان وافقها
في كثير من العبارات وكتاب الشرائع المنسوب اليه هو بعينها الرسالة الى ولده كما نص عليه
النجاشي وان اوهم كلام الشيخ في الفهرست كونه غيرها على ان مصنف هذا الكتاب قد نسب في
اوله فقال يقول عبد الله علي بن موسى الرضا وقال في باب الاغسال ليلة تسع عشرة من شهر رمضان
هي التي ضرب فيها جدنا امير المؤمنين ع وفي باب غسل الميت وتكفينه قال وقد روي عن ابي
عبد الله ع ان المؤمن اذا اقبر نادي [illegible] الجنة وفي كتاب الزكوة اروي عن ابي
العالم في تقديم الزكوة وتاخيرها اربعة اشهر وستة اشهر وفي باب الربا والغيبة روي عن
اللؤلؤة ثم قال وقد امرني ابي ففعلت هذا وقال في موضع آخر ومما نداوم به نحن معاشر
اهل البيت وبالجملة فالكتاب مشحون بما يبطل احتمال كونه لعلي بن بابويه وغيره من الفقهاء
فهو اما للامام او شيء موضوع عليه واحتمال الوضع بعيد لما يلوح على هذا الكتاب من
حقيقة الحق ورونق الصدق ولان ما اشتمل عليه من الاصول والفروع والاخلاق
مطابق لمذهب الامامية وما صح عن الائمة ع ولا داعي للوضع في ذلك فان غرض الواضعين
تزييف الحق وترويج الباطل والغالب وقوعه من الغلاة والمفوضة والكتاب خال مما
يوهم ذلك وفي البحار كتاب فقه الرضا ع اخبرني السيد الفاضل المحدث القاضي امير حسين ره

في نفي وجوب الجمعة عينا في زمن الغيبة وكتاب النفحات القدسية وضعه لبيان افضلية امير
المؤمنين عم على جميع الانبياء وما اتى الانبياء عم الا في البلوغ وهو كتاب جليل ينبئ عن فضل مؤلفه
النبيل وله كتاب الاجازات فيه اجازة جمع غفير من العلماء المشاهير له منهم خاله المحقق ره
المدقق الشيخ عبد العال ابن المحقق الشيخ علي الكركي وابن خالته السيد العماد الامير محمد باقر الداماد ره
والشيخ الفقيه الاوحد الشيخ بهاء الدين محمد العاملي وقد وصفه جميعهم بالعلم والفضل والفقه
والنبل وفي اجازة شيخنا البهائي له بخطه اجزت السيدنا الاجل الافضل صاحب المآثر والنسب
الطاهر والمحقق الفائق والمدقق الرائق جامع محامد الخصال ومحاسن الكمال المتجلي
عن ربقة التقليد المتحلي بحلية الاستدلال شرفا للسيادة والنقابة والافادة والافاضة ادام
الله تع افضاله وكثر في علماء الفرقة الناجية امثاله وذكر غيره من اجازته نحو ذلك ونحن نروي
عن هذا السيد الامجد والسند الاوحد ما صحت له روايته واتضحت لديه درايته بطرقنا
المتكثرة عن شيخنا العلامة المجلسي ره طاب ثراه عن والده المقدس المجلسي قدس سره وقد دخل
فيه هذا الكتاب وهو كتاب الفقه الرضوي حيث ثبت بروايته الثقات منكونه عنه
من قول الرضا عم وهو ثقة وقد اجزت في ممكن وادعى العلم فصدق ونقض سنده حكاية
الثقة المجلسي فيما تقدم من كلامه عن الشيخين الذين مدحهما ووثقهما ما يطابق تلك الدعوى
ويصدقها وكذا اتفق لي في سنين مجاورتي في المشهد الرضوي على مشرفه سلام الله تع العلي
اني وجدت في نسخة من هذا الكتاب من الكتب الموقوفة على الخزانة الرضوية ان الامام
علي بن موسى الرضا عم صنف هذا الكتاب لمحمد بن سكين وان اصل النسخة وجدت في مكة
المشرفة بخط الامام عم وكان بخط الكوفي فنقله المولى المحدث الامير زا محمد وكان صاحب
الرجال الى الخط المعروف ومحمد بن سكين في رجال الاحاديث وجد واحد هو محمد بن سكين
بن عمار النخعي الجمالي ثقة له كتاب رواه ابوه عن ابي عبد الله عم قال النجاشي في كتابه
وفيه وفي الفهرست ان الطريق اليه ابراهيم بن سليمن وهو ابراهيم بن سليمن بن عبد الله

بن حيان

بن حيان والطبقة تؤيد كونه من اصحاب الرضا عم قيل روى عنه ابن ابي عمير وهو من اصحاب الكاظم
والجواد عم فيكون محمد بن سكين من اجلة اصحاب الرضا عم وهذا النقل وان لم اجده في كلام احد
من المعتبرين الا انه يلوح عليه آثار الصدق فهو فيصلح لتاييد ما تقدم ومما يؤيده ويقويه
ان الشيخ الجليل منتجب الدين وهو الشيخ ابو الحسن علي بن عبيد الله بن الحسين بن الحسن بن الحسين
بن علي بن بابويه القمي قال في رجاله الموضوع لذكر علماء المتاخرين عن الشيخ الطوسي ما هذا
لفظه السيد الجليل محمد بن احمد بن محمد الحسيني صاحب كتاب الرضا عم فاضل ثقة كذا في نسخ
صحيحة من رجال المنتجب وفي كتاب امل الآمل نقلا عنه والظاهر ان المراد بكتاب الرضا عم
هو هذا الكتاب واما الرسالة المذهبة المعروفة بالذهبية وطب الرضا عم فهي عدة اوراق
في الطب صنفها الرضا عم للمامون وارادتها من هذه العبارة في غاية البعد والمراد
بكونه صاحب كتاب الرضا عم وجود نسخة الاصل عنده وانتهاء اجازة الكتاب اليه لا انه
روى هذا الكتاب عن الامام عم بلا واسطة وانه صنف له فانه من العلماء المتاخرين
الذين لم يدركوا اعصار الائمة عم فهذا ما بلغني من ذلك ما عندي ومما قيل في هذا الكتاب بما
يشهد باعتباره وصحة انتسابه الى الامام علي بن موسى الرضا عم ومن اعظم الشواهد على ذلك
مطابقة فتوى الشيخين الجليلين الصدوقين لذلك وشدة تمسكهما به حتى انهما قدماه
في كثير من المسائل على الروايات الصحيحة والاخبار المستفيضة واشتركا باختيارهما
في هذا الكتاب وخالفا لاجله من تقدمهما من الاصحاب وعبر الغالب بنفس عباراته
وجعلها الصدوق في الفقيه وهو كتاب حديث ورواية ولم يسندها الى الرواية ويلوح
من الشيخ للصدوق ره الاخذ به والعمل بما فيه في مواضع من الفقيه ومعلوم ان هؤلاء الا
عاظم الذين هم اساطين الشيعة واركان الشريعة لا يستندون الى غير مستند ولا يعتمدون
على غير معتمد وقد سرت قواعدهم الى من تاخر عنهم لحسن الظن بهم وشدة الاعتماد عليهم و
علمهم بانهم ارباب النصوص وان فتواهم عين النص الثابت عن الحجج عم وقد ذكر الشهيد ره

في الذكرى ان الاصحاب كانوا يعملون بشرائع علي بن بابويه ومرجع كتاب الشرائع وماخذه
هو هذا الكتاب كما هو معلوم لمن تتبعهما وتصفح ما فيهما وعرض احدهما على الآخر ومن هنا
يظهر عذر الصدوق في عد رسالة ابيه من الكتب التي اليها المرجع وعليها المعول فانها كلها
ماخوذة من الفقه الرضوي الذي هو حجة عنده ولم يكن الصدوق ليقلد اباه فيما افتاه حاشاه
من ذلك وكذلك اعتماد الاصحاب على كتاب علي بن بابويه فانه ليس تقليدا بل اجتهادا لوجود
السبب المؤدي اليه وهو العلم بكون ما تضمنه هو عين كلام الحجة عم هذا آخر ما اخرجه الفاضل العلامة
السيد رضا بن السيد المرحوم من كلامه في المصابيح وغيرها من كتبه

صح ٢

وكان من الله تع على العبد الضعيف ان وفقه لاستنساخ
هذه النسخة المباركة الميمونة المسماة بفوائد السيد
الجليل والفاضل النبيل قدس سره وعلا درجته
السيد العلامة سيد محمد مهدي الطبا
طبائي وانا الاحقر [illegible]
رحم له ربي لهم بالتوفيق
وكان ذلك في يوم الاربعاء
وهو آخر يوم من شهر
ربيع ثاني من شهور
سنة الف ومائتين
واربعين من
الهجرة
[illegible]

٢٦

ه

في ملك الاقل الاحقر جلال حاجي
محمود الحنفي رحمه الله
من دعى له بالعلم
والعمل به

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله على جزيل آلائه والشكر له على جميل نعمائه والصلوة والسلام على اشرف اصفيائه
واكرم انبيائه محمد وآله وبعد فهذه رسالة وافية وجالة شافية محتوية على تحقيق
المهم من المسائل الاصولية سيما مباحث الادلة العقلية ومباحث الاجتهاد والتقليد وباب
التراجيح وهي مشتملة على مقدمة وابواب المقدمة في تحقيق ما ينبغي العلم به قبل الشروع في
الفقه وفيها مباحث الاول الاصول لغة ما يبنى عليه الشيء ومضافا الى الفقه هو العلم بجملة من طرق
الفقه اجمالا وباحوالها وكيفية الاستفادة بها وحال المفتي والمستفتي الثاني اللفظ ان
استعمل فيما وضع له فهو حقيقة والا فمجاز والاول ان كان استفادة المعنى منه بوضع الشارع
الشارع فحقيقة شرعية وان كان بوضع اهل اللغة فلغوية وان كان بوضع طائفة غير الشرع فحقيقة
عرفية عامة او خاصة ولا ريب في وجود الاخيرتين واما الشرعية ففي وجودها خلاف والحق
وجودها لنا تبادر الاركان المخصوصة من لفظ الصلوة والقدر المخرج من المال من لفظ
الزكوة والقصد الخاص من لفظ الحج ونحو ذلك مع ان هذه الالفاظ موضوعة في اللغة
لمعان اخر والتبادر من امارات الحقيقة فان قلت اردت التبادر في
كلام الشارع او المتشرعة اعني الفقهاء الاول ممنوع والثاني
مسلم ولا يثبت به الا الحقيقة العرفية قلت انكار التبادر في كلام
الشارع مكابرة باللسان لما يحكم به الوجدان فانه لا شك في حصول هذه المعاني
في الاذهان من مجرد سماع هذه الالفاظ اي كلام كان
غايته [illegible] تقول ان هذا التبادر لاجل المؤانسة بكلام اهل
المتشرعة فنقول هذا غير معلوم بل الظاهر

بل الظاهر

بل الظاهر انه لكثرة استعمال الشارع هذه الالفاظ في هذه المعاني والحاصل انا نقول ان التبادر معلوم وكونه
لاجل امر غير الوضع غير معلوم فنحكم بالحقيقة والا لم يثبت اكثر الحقائق اللغوية والعرفية اذ احتمال
كون التبادر بواسطة امر آخر جار في الاكثر واعلم ان هذه المسئلة قليلة الجدوى اذ الفائدة الاصلية من
هذه الالفاظ حقايق في معانيها الشرعية في كلام الائمة الاطهار عم مما يبعد النزاع فيه غاية البعد
واستدلال القرآن والاخبار النبوية المنقولة من غير جهة الائمة عم مما لا يكاد يتحقق بدون
نص من الائمة عم على ذلك الثالث الاصل في اللفظ ان يكون مستعملا فيما وضع له حتى يثبت المجوز
فاذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز رجح الحقيقة وكذا اذا دار بينهما وبين النقل او التخصيص او الاشتراك كـ
او الاضمار ولكن ان وقع التعارض بين واحد من هذه الخمسة مع آخر منها كما قيل في آية لا تنكحوا ما نكح
آباؤكم من النساء حيث ان الحكم بتحريم معقودة الاب على الابن من الآية موقوف على مجازية النكاح
في الوطي اذ على تقدير الاشتراك يجب التوقف كما يتوقف في حمل كل مشترك على واحد من معانيه بدون
القرينة فقد قيل بتقديم المجاز وغيره على التخصيص وبتقديم الاشتراك على النقل وقيل بالعكس وبتقديم
التخصيص على غيره وبتساوي الاضمار والمجاز والاولى التوقف في صورة التعارض الا مع امارة خارجية
او داخلية توجب صرف اللفظ الى احد معنييه اذ ما ذكروا في ترجيح البعض على البعض من كثرة المؤنة
وقلتها وكثرة الوقوع وقلته ونحو ذلك لا يحصل الظن بان المعنى الفلاني هو المراد من اللفظ في هذا الموضع
وبعد تسليم الحصول احيانا لا دليل على جواز الاعتماد على مثل هذه الظنون في الاحكام الشرعية فانها
ليست من الظنون المسببة من الوضع الرابع اطلاق المشتق كاسم الفاعل والمفعول ونحوهما
على المتصف بمبدئه بالفعل حقيقة اتفاقا كالضارب لمباشر الضرب وقيل الاتصاف المشهور انه
مجاز وادعى جماعة الاتفاق عليه وقال صاحب الكوكب الدري اطلاق النحاة يقتضي ان اطلاقه حقيقة
واما بعد زوال المبدأ كالضارب لمن انقضى منه الضرب ففيه اقوال الاول مجاز مطلقا ثانيها حقيقة
مطلقا ثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة وتوقف جماعة كابن الحاجب والآمدي وذكر
الرازي والآمدي والتبريزي في اختصار المحصول وجماعة اخرى ان محل الخلاف ما اذا لم يطرء على المحل

وصف وجودي

ومنع طائفة القول بان الذي ثانيا المقام الثاني ان امتثال الاوامر الشرعية واجب الا مع دليل يدل على جواز
ترك الامتثال والدليل عليه امور من وجوه الاول ان امتثال الامر طاعة اذ ليس معنى الطاعة الا الانقياد
كما صرح به ارباب اللغة وحصول الانقياد بامتثال الامر بديهي وترك الطاعة عصيان لتصريح
اهل اللغة بان العصيان خلاف الطاعة والعصيان حرام لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم الثاني قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم مع الآيات
الدالة على ذم ترك الطاعة كقوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم
حفيظا وغيرها الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم والتهديد على مخالفة الامر لا يصح الا مع وجوب مطلق الامر الرابع ما ذكره السيد المرتضى رض
من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب والتمسك بان حملهم ما ذكرناه في هذا
المقام لما هو في المقام الاول والاصالة عدم النقل واعلم ان صاحب المعالم ره قال في اواخر هذا
البحث فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة عم ان استعمال صيغة الامر في
الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر
به في اخبارهم عم انتهى كلامه اعلى الله مقامه وانت بعد ما حققناه بما ذكرنا تعلم
ان صيغة الامر في كلام الائمة عم ليست مستعملة الا فيما استعمل فيه في كلام الله تعالى وكلام جدهم ٤٢
وكيف يتصور منهم نقل لفظ كثير الاستعمال عن معناه الحقيقي في كلام جدهم من غير تنبيه واعلام
لاحد ان عرفنا في هذا اللفظ هذا المعنى حاشاهم عن ذلك بل الصيغة في كلامهم انما مستعملة في
طلب مبدأ الصيغة وانما يعلم العقاب على الترك وعدمه من امر خارج وورود ها في كلامهم
انما مجردة محمول على الوجوب المذكور لفرض طاعتهم انهم عم ولما رواه الكليني ره في باب
فرض طاعة الائمة عم من الكافي بسنده عن ابي جعفر بشير العطار قال سمعت ابا عبد الله عم يقول
نحن قوم فرض الله طاعتنا وانتم تأتمون بمن لا يعذر الناس بجهالته وبسنده عن ابي جعفر عليه السلام

في قوله تعالى

في قوله تعالى وآتيناهم ملكا عظيما قال الطاعة المفروضة وفي الصحيح عن ابي الصباح الكناني قال قال
ابو عبد الله عم نحن قوم فرض الله عز وجل طاعتنا الحديث وروى الحسين ابن ابي العلاء في الصحيح قال
ذكرت لابي عبد الله عم قولنا في الاوصياء ان طاعتهم مفترضة فقال نعم هم الذين قال الله عز
وجل اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهم الذين قال الله عز وجل انما وليكم الله
عز وجل ورسوله والذين آمنوا وفي الصحيح عن معمر بن خلاد قال سأل رجل ابا الحسن عليه السلام
فقال طاعتك مفترضة فقال نعم قال مثل طاعة علي بن ابي طالب عم فقال نعم وفي الموثق عن ابي
بصير عن ابي عبد الله عم قال سألته عن الائمة هل يجرون في الامر والطاعة مجرى واحد قال نعم
الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا الباب وفي غيره ولا شك ان افادة مطلق الامر
طاعة وطاعتهم واجبة فامتثال اوامرهم واجب علم الا ما دل على جواز عدم العمل به وهذا ظاهر تذنيب
البحث الثالث اختلفوا في صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر على اقوال الوجوب والندب والاباحة
وتابعية ما قبل الحظر والتوقف والحق ان صيغة الامر اذا وردت بعد الحظر او الكراهة او في
مقام مظنة الحظر او الكراهة بل في موضع يجوز السائل واحدا منهما كان يقول القائل العبد هل
انام او اخرج او نحو ذلك فيقول المولى له افعل ذلك لا تدل الا على رفع المنع التحريمي او التنزيهي
المحقق او المحتمل وهو كالاذن في الفعل مشترك بين الاباحة والندب والوجوب فالاباحة مثل فاذا
حللتم فاصطادوا والندب مثل فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض والوجوب مثل فاذا
انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لنا تبادر رفع المنع من مثل افعل ولا نسلم
انه مجاز في هذا المعنى والتبادر لاجل الحقيقة القرينة وهي مسبوقية الصيغة بالمنع المحقق او
المحتمل وتعليقها على زوال علة المنع في البعض وآيتهم احوال ادلة الوجوب والندب لا يتصور فيما
نحن فيه لان نوع فهم الطلب من الصيغة وقد بينا ان مفهوم الامر انما ليست كذلك
البحث الثاني اختلفوا في دلالة صيغة الامر على الوحدة والتكرار على اقوال ثالثها
وهو الحق عدم دلالتها على شيء منهما لنا تبادر مجرد طلب الفعل من الصيغة من غير فهم شيء من الوحدة

وعن وجهي بالمعنى الأول ويضاده كالسواد مع البياض والقيام مع القعود ومع الطرفان اعتبار اتفاقاً
وفي تمهيد الأصول أن النزاع إنما هو فيما إذا كان المشتق محكوماً به كقولك زيد مشرك أو قاتل أو
متكلم فإن كان محكوماً عليه كقوله تعالى والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا
واقتلوا المشركين ونحوه فإنه حقيقة مطلقاً سواء كان للحال أو لم يكن والحق أن إطلاق المشتق باعتبار
الماضي حقيقة إذا كان اتصاف الذات بالمبدأ أكثرياً بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلاً
في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معها من المبدأ ومعرضاً عنه سواء كان المشتق محكوماً عليه
أو به وسواء طرأ الضد أو لا لأنهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينة
كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم ونحوها ولو كان المحل متصفاً بالضد الوجودي
كالنوم ونحوه والقول بأن الألفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الأفعال
مما يأبى عنه الطبع السليم في أكثر الأمثلة وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغة وقال
الشارح الرضي نقلاً عن الجلي والرماني أن اسم الفاعل مع اللام فعل في صورة الاسم قال ونقل
ابن الدهان ذلك أيضاً من سيبويه ولم يصرح سيبويه بذلك بل قال الضارب زيداً بمعنى
ضرب انتهى والحاصل أن استعمال اسم الفاعل بمعنى الماضي في كلامهم أكثر من أن يحصى والأصل في
الاستعمال الحقيقة وكذا غيره من المشتقات ومن فروع المسألة ما لو قال لأحد وقفت الشيء الفلاني
على سكان موضع كذا فهل يبطل حق الساكن بالخروج عن الموضع مدة قليلة أو كثيرة على وجه
الإعراض وقد عرفت التحقيق

الباب الأول في الأمر والنهي وفيه مقصدان

الأول في الأمر وفيه مباحث الأول في أن صيغة الأمر هل تقتضي الوجوب

أو لا اختلف الناس في ذلك فقيل إنها للوجوب وقيل للندب وقيل للقدر المشترك بينهما وهو الطلب
وقيل باشتراكها بينهما وهو الطلب وقيل باشتراكها بينهما لفظاً وقد تدرج الإباحة فيهما لفظاً أو معنى
باعتبار الإذن في الفعل وقد يدرج التهديد فيهما لفظاً وقيل بالوقف في الأولين وقيل بالوجوب
شرعاً لا لغة والحق أنها للقدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب ولكن دل الشارع على وجوب

امتثال الأوامر

امتثال الأوامر فنحكم بالوجوب عند التجرد عن قرائن الندب فههنا مقامان الأول أنها حقيقة في الطلب
والدليل عليه من وجوه الأول أن المفهوم من الصيغة ليس إلا طلب الفعل وربما لا يخطر الفعل بالبال الترك
فضلاً عن المنع عنه ولهذا عرف النحاة وأهل الأصول الأمر بأنه طلب الفعل على سبيل الاستعلاء أو العلو
الثاني ضعف دليل المثبتين للعضوي المميزة من الوجوب والندب في حقيقة صيغة الأمر كما ستطلع
عليه الثالث كثرة ورود الأمر في الأحاديث متعلقاً بأشياء بعضها واجب وبعضها مندوب من دون
نصب قرينة في الكلام وهذا غير جائز لو لم يكن حقيقة في القدر المشترك وكذا وروده متعلقاً بالأمور
الواجبة وكذا بالمندوب به من دون نصب القرينة في الكلام لا يقال على تقدير كون الصيغة حقيقة
في القدر المشترك كيف يجوز استعمالها في الواجب أو الندب من دون نصب قرينة إذ المجاز مما لا بد له
من القرينة لأنا نقول الصيغة ليست مستعملة إلا في الطلب وإنما يعرف كون متعلق الصيغة جائز
الترك أو غير جائز الترك من موضع آخر فليست مستعملة في معناها الحقيقي والعود باحتمال اقترانها
بالقرينة حين الخطاب وخفائها علينا الآن مما يأبى عنه الوجدان لبعد خفائها في هذه المواضع
على كثرتها ولاشتراك التكاليف بيننا وبينهم حجة من قال إنها حقيقة في الوجوب
أمور أحدها أن السيد إذا قال لعبده افعل كذا ولم يفعل عد عاصياً وذمه العقلاء لتركه الامتثال
فيكون للوجوب والجواب أنا نمنع العصيان والذم على تقدير انتفاء القرينة والقرائن في مثل هذه
المواضع لا يكاد يمكن انتفاؤها إذ الغالب علمه بالعادة العامة أو عادة مولاه أو فوت منفعة مولاه
ولهذا لو أمره مولاه بما يختص بمصالحه من غير أن يعود إلى السيد نفع ولا ضرر لما ذمه العقلاء إذا لم يفعل
وهذا ظاهر والأدلة الباقية آيات قرآنية تدل على عدم جواز ترك ما تعلق به أمر الشارع وبعضها
والجواب أن هذه الآيات لا تدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب كما لا يخفى وحجة من قال
بأنها للندب أمران أحدهما قول النبي صلى الله عليه وسلم إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم أي ما شئتم والجواب
ظاهر لبطلان تفسير الاستطاعة بالمشيئة وثانيهما مساواة الأمر في السؤال إلا في الرتبة والسؤال
إنما يدل على الندب فكذا الأمر والجواب منع كون المساواة كلية لولاه ونقل أهل اللغة غير ثابت ومنعه له

والتكرار فيهما كالزمان والمكان وغيرهما من المتعلقات والمتكرر مكابر وانه لو دلت على التكرار لعمت الاوقات
لعدم الاولوية وهو باطل للاجماع على خلافه وما قيل بانها لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة
ولما كانت مماثلة لصيغة النهي حيث اقتضت التكرار ولا ستلزم امرها اياها بالنظر الى الضد وتكرار
اللازم يستلزم تكرار الملزوم فهو باطل لان تكرير ما يتكرر من العبادات انما هو لدليل آخر كتعليقه
على موجب يتكرر وانه تكرار على هذا النحو مما لا متصور ان يكون مفهوما من مجرد صيغة الامر
وانه ينتقض بما لا يتكرر كالحج ونحوه والثاني قياس في اللغة ومع الفارق اذ النهي يقتضي
انتفاء الحقيقة ولا امر اثباتها والثالث باطل لما يجيء من عدم الاستلزام وبعد التسليم فالنهي
هنا تابع للامر في التكرار وعدمه لترتبه عليه والقائل بالمرة يتمسك بتحقق الامتثال بالمرة
ولا يخفى انه لا ينافي كونها لمجرد الطلب لاصالة برائة الذمة **تذنيب** الحق ان الامر
المعلق على شرط او صفة لا يتكرر بتكررهما الا اذا كانت الشرطية قضية كلية مثل كلما جائك زيد
فاكرمه او كان الشرط او الصفة علة موجبة مثل ان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما ووجه الثاني ظاهر ولنا على الاول ان السيد اذا قال لعبده ان دخلت السوق او اذا
دخلت السوق فاشتر لحما فترك الشراء في المعاودة لا يوجب الذم وهو ظاهر ولكن اكثر الاوامر
المعلقة الواقعة في الاحكام مما يتكرر بتكرر الشرط لفهم العلية دائما ولذا توهم بعض انها
تفيد العموم عرفا وان لم تفده لغة **البحث الثالث** اختلفوا في دلالة صيغة الامر
على الفور والتراخي على اقوال ثالثها انها لا تدل على شيء منهما وهو الحق الا ان الاقوى وجوب
التعجيل في الامر المجرد عن القرائن فهنا ادعيان مقامان الاول عدم الدلالة على الفور لا على التراخي
ولنا فيه ان المتبادر من الامر ليس الا طلب الفعل من غير حكم بشيء من الاوقات والازمان منه
وهو تم الثاني وجوب المبادرة الى امتثال الفعل المأمور به وليس المراد بالفور في المقام الثاني المبادرة
في اول اوقات الامكان بل ما يعد به المكلف الفاعل عرفا مبادرا مستعجلا وغير متهاون ولا
متكاهل وهذا امر يختلف بحسب اختلاف الامر والمأمور والفعل المأمور به مثلا اذا امر المولى عبده متكاسل ظ

بسقي

بسقي الماء فبتأخيره ساعة تفوت الفورية ويعد العبد متهاونا واذا امره بالخروج الى سفر بعيد بعد شهر
كالهند فبتأخيره اسبوعا بل شهرا لا تفوت الفورية ولا يعد متهاونا والدليل عليه من وجهين الاول
ان جواز التاخير على تقديره ليس الى غاية معلومة اذ لا دلالة للصيغة على غاية معلومة ولو
استفيدت الغاية من امر خارج يخرج عن محل النزاع لانه يصير من قبيل الموقت والكلام في غيره وما
قيل يقال من ان كل امر على هذا يكون موقتا فلا يجب الفور في شيء اصلا لان الغاية هي ظن الموت
فاذا حصل ذلك الظن يصير العبادة حينئذ مضيقة فهو باطل لان ظن الموت قلما يحصل وعلى تقدير
لا دليل على اعتبار هذا الظن شرعا حتى يمكن الحكم به بتضييق عبادة ثبت من الشرع توسعتها
وعلى تقدير التسليم فبعد حصول هذا الظن قلما يتمكن المكلف من الامتثال وحصول هذا الظن
في صحة من الجسم وكمال من العقل من خوارق العادة بل هو على تقديره انما يكون عند شدة المرض
وح لا يتمكن الانسان من مثل ما يحتاج الى زيادة اتعاب النفس كالحج والصوم والجهاد ونحوها بل
الصلوة ايضا اذا كانت كثيرة فنقول ح لنا استدلالا ان جواز التاخير لا الى غاية يقتضي خروج
الواجب عن كونه الوجوب فيكون مقتضيا لكون الفور واجبا والمقدمتان في غاية الظهور وما
يقال من ان الواجب ما لا يجوز تركه على وجه ما فلا يخرج شيئا عن الوجوب اذ يصدق على كل واجب
انه بحيث لو حصل ظن المكلف بموته وتمكن من الفعل لم يجز له تركه فهو من المزخرفات
لان تحديد الوجه في هذا التعريف بحيث يسلم طرده من الندب بل من المباح مما لا يكاد يمكن النادر ظ
الا بالتكلفات البارده البعيدة جدا وانك قد عرفت ما في غاية الظن بالموت وانه كيف
يتصور وصف العبادة بالوجوب باعتبار وصف نادر التحقق فيها وكذا ما يقال من ان الواجب ما
لا يجوز تركه لا الى بدل والعزم هنا واجب لان بدلية العزم على الاطلاق توجب اخراج الواجب
عن حقيقته وانه لا دليل على وجوب العزم ولا على بدليته على تقدير الوجوب فان قلت هذا الدليل ينقض
بما لو صرح بجواز التاخير ولا نزاع في امكانه قلت جواز التاخير في جميع ازمنة صحة الجسم والتمكن
من الفعل لا ثم ان يكون تصريح الحكيم به لانه سفه ومناف لغرضه نعم صراحة جواز التاخير

على الاطلاق يوجب ان يدخل في زمن جواز التاخير على الاطلاق يوجب ان يدخل في زمن جواز التاخير
بعض الازمنة التي بعد التارك فيها متهاونا مضيعا لولاها الثاني التاخير بما ينافي الفورية
المذكورة يعد في العرف تهاونا ومعصية فيكون حراما فيكون الفور واجبا اذا كان الامر ممن
ثبت وجوب امتثاله ولا يتوهم من هذا مصيرورة الفورية مدلولا لصيغة الامر فينافي ما في المقام
الاول لان قضاء العرف لا يلزم ان يكون لاجل وضع اللفظ له ولا يلزم ان يكون جميع صفات الشيء
واثاره واحكامه من مدلولات لفظه الثالث ادعاء السيد الاجل المرتضى ره الاجماع على ان الامر
المطلق يحمل على الفور حيث قال في الذريعة في بحث ان الامر للوجوب اولا ونحن وان ذهبنا الى ان
هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر
قد اوجب ان نحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله او عن رسول الله صلعم على الوجوب دون
الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء واحتج عليه بان الصحابة والتابعين وتابعي التابعين
حملوا كل امر ورد في الكتاب والسنة على الفور والوجوب والاجزاء ولم ينكر احد ذلك واذا
احتج واحد بامر عليه لم ينكر خصمه بل يسلم ذلك منه ثم قال واما اصحابنا معشر الامامية فلا
يختلفون فيه في هذا الحكم الذي ذكرناه وقد مر غير مرة ان اجماعهم حجة انتهى فان قلت الاجماع
المنقول بخبر الواحد لا يفيد الا الظن والمسئلة من المطالب الكلية التي يجب تحصيل العلم بها قلت
افادة الظن من خبر الواحد اكثري وقد يفيد القطع اذا احتف بالقرائن والتم كون هذا الخبر
كذلك ولو سلم فلا نم كون المسئلة من المطالب العلمية بل هي من مطالب المتعلقة بمقتضيات الالفاظ
وقد صرحوا بالاكتفاء بالظن فيها لعدم امكان تحصيل القطع فيها ولو سلم كونها من تلك المطالب
فلا نم وجوب تحصيل القطع في غير المعارف الالهية ولو سلم فلا نسلم وجوب تحصيل القطع فيما لا
يمكن فيه ذلك لانه تكليف بالمحال والمسئلة كذلك اذ كل من القول بالفور والتراخي والاشتراك والطلب
المهية والتوقف مبني على الادلة الظنية والتم اشتراط القطع في الاصول ظ سيما في اصول
الفقه كعدمه مبني على الادلة الظنية كالايات القرانية ونحوها والاصل ونحوه فان قلت كلام

السيد المرتضى ره فيه بعض الاصحاب دال على ان الوجوب والفور والاجزاء من مدلولات الامر في الشرع فليس
الاجماع واما على المدعى قلت لا ظهور لكلام السيد ره في ذلك اذ هو ما زاد على القول بوجوب
حمل الامر عليه ولم يذكر انه ما وضع له اللفظ في العرف الشرعي ثم الرابع قوله فاستبقوا الخيرات
ولا شك ان فعل المامور به من الخيرات وقوله وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها السموات
والارض حيث ان مسارعة العمل الى المغفرة غير متصور لانها من فعل الله تع فالمراد والله اعلم
سببها وفعل المامور به كما قال الله تع ان الحسنات يذهبن السيئات واضمار سبب خاص كالتوبة
ترجيح بلا مرجح لا دليل عليه والتم حذف المفعول هنا انما هو ليذهب ذهن السامع كل مذهب
وكل سبب للمغفرة وما قيل ان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما
والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق
الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض
بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباق
فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما تقتضيه
المادة وذلك ليس بجائز فتم انتهى كلامه بعبارته فوهنه وضعفه ظ لانه مبني على اشتباه
الموقت بغيره فانه توهم ان الواجب الفوري يصير موقتا مضيقا وليس كذلك اذ الموقت موسعا
كان او مضيقا يصير قضاء بخروج وقته وقد يسقط به كصلوة العيد بخلاف غير الموقت كا
زالة النجاسة من المسجد وقضاء الصلوة اليومية على المشهور والحج ونحوها فانه فيه وان حصل
وان حصل الاثم بالتاخير اداء لان زمان الفعل فيها كل وقت فالاستباق والمسارعة يتصوران
في المضيق الغير الموقت وقضاء العرف بما ادعاه فيه ظ البطلان وما توهم من منافات مادة
الامر فيهما لصيغته بناء على ان المادة تقتضي امكان التاخير وصوريته تقتضي المنع من
من التاخير فمدفوع بان المادة لا تقتضي الا كون الفعل اداء وصحيحا على تقدير التاخير
ولا تقتضي جوازه ومشروعيته وهو في غاية الظهور ولا يبعد كون امره بالتامل اشارة الى

بهذه الرسالة وان كانت من المبادي الفقهية مثل صحة التكليف بما علم الامر انتفاء شرطه مع جهل المامور
او علمه به ووجود الواجب الموسع والكفائي وامتناع التكليف بالا يطاق وتعلق الامر بالمعدوم و
تكليف الغافل والمكره ونحو ذلك مما يتعلق بمسائل العدل من علم الكلام واما القضاء فاذ ترقه من بحث
الواجب التخييري وبقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ونحو ذلك المقصد الثاني في النواهي وفيه مباحث الاول

بحث النواهي

اختلفوا في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق هنا انها نظير ما مر في الامر من
انها حقيقة في طلب الترك ولكن يحمل نواهي الشرع على التحريم لما مر في الامر ولقوله تعالى وما نهيكم عنه
فانتهوا وتقدم ان اوامر الشرع محمولة على الوجوب وقوله تع في مقام الذم والوعيد الم تر الى الذين
نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه الاية وغيره ذلك نحو قوله تع في مقام الذم ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه وقوله تع فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين البحث الثاني الحق

النهي

ان النهي الشرعي المجرد من القرائن يجب حمله على الدوام لان حمل النهي المطلق على حصة معينة من الاوقات محدودة
الاول والاخر من دون مرجح غير معقول ولان العلماء لم يزالوا يستدلون على عموم التحريم بحكم النهي
البحث الثالث هل يجوز تعلق النهي والامر بشيء واحد اولا والحق عدم الجواز واعلم
ان للمسئلة صورا الاولى ان يتعلق الامر الايجابي العيني والنهي التحريمي بامر واحد شخصي ولا
شك ولا نزاع في امتناعه بناء على امتناع التكليف بالا يطاق سواء كان منشاء تعلق الحكمين ذات
ذلك الشيء او وصفين لازمين له اما لو امكن اتصافه بوصفين مفارقين مع بقاء وحدته في

الحكمين

الحالين فيجوز تعلق الامر باعتبار احد الوصفين والنهي باعتبار الاخر فيجب ايقاعه على الوصف
الاول ويحرم ايقاعه على موصوفا بالوصف الثاني كلطم اليتيم تاديبا وظلما والسجود لله
لغيره فانه يختلف بالقصد والنية الثانية ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التحريمي العيني
بامر شخصي بحيث يكون منشاء الوجوب والحرمة واحدا او امرين متلازمين والحق امتناعه والظ
انه لا نزاع فيه ايضا وسيجيء ما يحققه والثالثة ان يتعلق الامر به والنهي كذلك كل
واحد بكلي ولكن يكون بين الكليين العموم من وجه ويختار المكلف ما يندرج في كل منهما فهل

يحصل الامتثال باعتبار الامر اولا فيه خلاف وقد مثل بالصلوة في الدار المغصوبة فان الصلوة
بها والنهي الغصب منهي عنه والصلوة في الدار المغصوبة فرد لكل منهما اما بالنسبة الى الصلوة فبا
عتبار نفسها واما بالنسبة الى الغصب فباعتبار جزئيها لان القيام على ارض الغير والسجود عليها
مع عدم رضاه او بدون رضاه تصرف متصف بالغصب بل هو نفس الغصب وكذا الحركات والسكنات
اذ الكون وهو شغل الحيز جنس للحركة والسكون وجزئيتهما للصلوة يستلزم جزئيته وقد وقع
النزاع في صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل يتعدى الامر والنهي بكلي الصلوة الى هذا
الفرد المتعلق للنهي اولا وهذه الصورة في الحقيقة ترجع الى الصورة الثانية لان النهي عن الكلي نهي
عن جميع جزئياته والامر به امر باحد من جزئياته فكل من جزئياته يصير واجبا والحق امتناع
تعلق امر العام بجميع جزئيات المحصل لها انما هو فرد للمنهي عنه وان الدعوى بديهية غنية عن الدليل
اذ امتناع كون الشيء الواحد مرادا ولو على جهة التخيير وغير مراد بل مبغوضا للشخص واحد في
غاية الظهور وتعلق الوجوب التخييري يوجب الرخصة من الحكيم باختياره مع استلزامه امتناع الا
طاعة في طرف النهي والتم هذا ينافي اللطف اذ المكلف مقرب للمكلف الى معصيته كما لا يخفى
واختلاف الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر
عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع
بانه مطيع عاص لجهتي الامر والنهي الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر
والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع
امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما حتى لا يبقيا مختلفين والجواب عن الاول بمنع حصول
الاطاعة على التقدير المذكور والسر في توهم هذا الحصول ان غرض الامر وهو ايقاع الخياطة
حاصل على اي حال اتفق الخياطة فيشتبه حصول الغرض بحصول الاطاعة وثانيا بان المتعلق
في المثال المذكور مختلف فان الكون ليس جزء من الخياطة بخلاف الصلوة وتحقيقه ان الخياطة امر حاصل

مما ذكرناه واحتج من قال بالدلالة على الفور بادلة بعضها غير مناف لما اخترناه وبعضها غير صحيح
كالقياس على النهي وعلى الانشاءات ولزوم ثبوت بدل هو العزم على تقدير التراخي من غير
دليل ونحو ذلك واحتج من قال بالتراخي بمعنى جواز التاخير لا وجوبه اذ لم يذهب اليه
احد على الظ بان الامر المطلق لا توقيت فيه فلو اراد وقتا معينا لبينه فاذا فقدنا البيان *لاوقات ظ*
علمنا ان الاوقات متساوية في ايقاعه والجواب بالوفاق ان اراد نفي الدلالة على الفور
وان اراد نفيه مط فنقول البيان بعدم تساوي الاوقات موجود في العقل والنقل كما
مر

البحث الرابع

في ان الامر بفعل في وقت معين هل يقتضي فعله فيما بعد ذلك
الوقت على تقدير فوات ذلك الفعل في وقته فيه مذهبان الاقتضاء وعدمه وقوى
الاكثر الثاني قائلين بان القضاء لا يجب الا بامر جديد نحو من نام عن صلوة او نسيها فليصلها
اذا ذكرها لنا ان الامر بصوم يوم الخميس لا اشعار فيه بوجوب صوم غير الخميس
ولا يقتضيه معنى لاختلاف الاوقات كالكيفيات في المصلحة فقد يكون العبادة في وقت
خاص مصلحة دون غيره من الاوقات احتجوا بان هناك مطلوبين احدهما
الصوم والاخر ايقاعه في يوم الخميس فبفوت الثاني لا يسقط الاول ولا يسقط المعسور
الميسور بالمعسور والجواب لا نم تعدد المطلوب بل هو الصوم المقيد بيوم الخميس فلا يمكن ايقاع
هذا المطلوب في غيره وبان الدين المؤجل لا يسقط بالتاخير فكذا المامور به والجواب ان ضرب الاجل في
الدين انما هو لرفع الوجوب قبله لا لرفعه بعده وهو معلوم عادة والعقل يحكم بان الغرض في الدين متعلق
باعطاء الحق ولا مدخلية للاجل الا لرفع تقاضي صاحب الحق قبله بخلاف المامور به على انه قياس لا نقول
به هذا لكن التتبع يورث الظن بثبوت القضاء في كل موقت اذا كان واجبا لا مندوبا اذ لا يكاد يوجد
في الاحكام ما تعلق به الامر في وقت الا وثبت الامر بقضائه على تقدير فوته غير صلوة العيدين
والجمعة ونحوها فالظن يحكم بان منشأ تعلق الامر الجديد هو الامر الاول وايضا الحاق الفرد المجهول
بالاعم الاغلب يوجبه ولكن الحكم بحجية هذا الظن للاحكام الشرعية مشكل والله اعلم

تذنيب على ما اخترناه

تذنيب على ما اخترناه من ان الامر للفور لو اخر المكلف المامور به عن الوقت الذي يتحقق
فيه الفور فهل يجب عليه الاتيان به فيما بعد ذلك الوقت مع عدم القرينة على الاعتداد به منه
ولا على منعه فيه مذهبان والاقوى وجوب الاتيان به فيما بعد لنا انا لو خلينا وظ الاوامر
المطلقة لحكمنا بجواز الاتيان بالمامور به في كل وقت اداء من دون ترتب الاثم على الاتيان به في وقت
ما والادلة الدالة على الفور لا تقتضي الا ترتب الاثم على التاخير وهو لا يوجب سقوط الفعل
فيما والحاصل ان الامر المطلق يقتضي بظاهره شيئين الاول ادائية الفعل المامور به في كل وقت
والثاني رفع الاثم والحرج بالاتيان على اي وقت من الاوقات وادلة الفور انما تقتضي صرفه
عن ظاهره في الشيء الثاني دون الاول اذ لا منافاة بين الاعتداد بالفعل المامور به في اي وقت
اتى به وبين ترتب الاثم على التاخير فلا يجوز صرف الامر عن ظاهره في كلا الشيئين من دون
موجب ولا يتوهم جريان الدليل في الموقت لانه لا يقتضي الشيء الاول بل ولا يجد الاعتداد بالمامور
به في كل وقت ثم يبقى الاشكال في الامر المطلق اذا علم توقيته بوقت محدود من خطاب آخر
اذ لا يبعد ان يقال ان التوقيت مط ظاهر في نفي الادائية والاعتداد به فيما بعد والفرق
بين الفورية والتوقيت ان الوقت في التوقيت لا بد ان يكون منشأ لمصلحة الفعل بخلاف الفور *رية*
فان الوقت لا ارتباط له بالفعل الا لاجل ان الفعل الزماني لا بد وان يكون في زمان حتى
لو امكن ايقاع الفعل لا في زمان يحصل الامتثال وكذا يبقى الاشكال فيما يفيد الفور بالامر
الاول كان يقول افعل معجلا او بسرعة فهل يجب الاتيان به فيما بعد وقت الفورية اولا
او يقول افعل بناء على ان الامر بنفسه يفيد الفور والاقرب الثاني لما مر في الموقت الا
انه لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية امر فوري الا وهناك قرينة على عدم السقوط
فيما بعد هذا وقد يورد في بعض كتب الاصول مباحث اخرى رأينا عدم ايرادها هنا اولى
اما لان البعض سيجيء ذكره في مباحث الادلة العقلية مثل مبحث مقدمة الواجب واقتضاء
الامر بالشيء النهي عن الضد وبحث المفاهيم واما لكونه من المسائل الكلامية التي لا يليق بهذا

من الحركات في بمنزلة العدم له ولا يمكن ان يقال ان الصلوة امر حاصل من الحركات والسكنات فهي لا
الواقعة على الانحاء الخاصة للاجماع على ان القيام ورفع الراس من الركوع والسجود وملاصقة
الجبهة بالارض من اجزاء الصلوة واركانها لا يقال اختلاف المتعلق غير مجد مع التلازم اذ
تعلق النهي باللازم والامر بالملزوم غير جائز ومطلق الكون من لوازم مطلق الخياطة والكون
في المكان المغصوب من لوازم الخياطة فيه كالكون مع الصلوة في الجزئية لانا نقول بعد تسليم
ان الكون من لوازم الخياطة انا لا نسلم ان الكون او من لوازم الخياطة انا لا نسلم ان الكون
في المكان المخصوص من لوازم الخياطة بل الكون المطلق لازم لها وليس للكون الخاص مدخلية في
تشخص الخياطة بل تشخص الخياطة في المكان المغصوب يمكن حصوله في غير ذلك المكان بخلاف الصلوة
فان انحاصها لا تتبدل بتبدل الاكوان في الاماكن المختلفة وعن الثاني ان اتحاد
المتعلق لازم بملاحظة ان التكاليف المتعلقة بالماهيات متعلقة في الحقيقة بجزئياتها
الرابعة ان يتعلق الامر الايجابي الحتمي والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي وهذا ايضا غير جائز
لما مر الخامسة ان يتعلق الامر الايجابي التخييري والنهي التنزيهي بامر واحد شخصي كالصلوة هذا
في الحمام ونحوه من الاماكن المكروهة وايضا ممتنع اذا كان المكره بمعناه المعروف وهو رجحان
الترك فما تعلق به هذا النهي من العبادات فالحكم بطلان ما لم يدل دليل عليه على صحته وما
دل الدليل على صحته يجب حمل الكراهة على غير معناه الحقيقي ولذا قال اصحابنا ان متعلق الكراهة
ليس نفس العبادة بل امر آخر كالتعرض للنجاسة او لكشف العورة ونحو ذلك في كراهة الصلوة
في الحمام فاختلف المتعلق ويقولون ان الحرمة غالبا يتعلق بالذات والكراهة بالوصف وهذا
خلاف ظاهر النصوص الدالة على تعلق الكراهة بنفس الفعل مثل لا تصل في الحمام ونحوه والتحقيق
هو ما اشتهر من ان الكراهة في العبادات بمعنى كونها اقل ثوابا بنسبة خاصة وتحقيقه
العبادة قد تكون بحيث لم يتعلق بها نهي ولا امر غير الامر الذي يتعلق باصل صلبها كالصلوة
اليومية في البيت البعيد عن المسجد او ضدا للمروي ونحو ذلك وهذه ربما تتصف بالاباحة

يعني عدم مرجوحيتها

يعني عدم مرجوحيتها او طاقها او اجزائها وعدم راجحيتها ايضا غير الراجحية الناشئة من راجحية
اصلها فيرق الصلوة اليومية مثلا في البيت مثلا مباح وقد يكون بحيث تعلق بها امر آخر باعتبار
اشتمالها واتصافها على امر راجح اوبه وهذا الرجحان قد ينتهي الى حد الوجوب كالصلوة في المسجد
مع نذر ايقاعها فيه فيجتمع الوجوبان وقد لا ينتهي اليه كالصلوة اليومية في المسجد لا مع النذر ولا مع
عدمه فقط الندب فيجتمع الوجوب مع الندب وقد يكون بحيث تعلق بها نهي باعتبار المذكور
وهذه المرجوحية قد تنتهي الى حد التحريم كصلوة الحائض والصلوة في الدار المغصوبة وقد عرفت انها
يستلزم الابطال وقد لا تنتهي اليه وهذا ايضا يستلزم الابطال لان كان النهي باعتبار جزء او وصف لازم
لما مر في النهي التحريمي فلا بد من حمل الكراهة على اقلية الثواب بمعنى كونها العبادة باعتبار الاشتمال
او الاتصاف المذكور اقل ثوابا منها نفسها لو لم تكن كذلك بل كانت متصفة بالاباحة المذكورة فالصلوة
في الحمام مكروهة بمعنى انها اقل ثوابا منها في البيت لا في المسجد وعلى هذا التحقيق لا يرد ما قيل ان
الكراهة بمعنى اقلية الثواب توجب كون الصلوة في جميع المساجد والمواضع مكروهة غير المسجد الحرام لا نها
اقل ثوابا منها وقد علم مما مر صورة اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب ومع الاباحة بل صورة
اجتماع الامر الندبي مع الايجاب والندب والاباحة والكراهة والتحريم فهذه ثلثة عشر صورة

تتميم فان قلت كيف حكمت ببطلان العبادة عند فرديتها للمامور به والمنهي عنه وحكمت
باستثنائها عن بقية افراد المامور به في تعلق الامر ولم لا يكون دخولها في المامور به وخروجها
عن المنهي عنه مثل الصلوة في الدار المغصوبة تكون صحيحة ويكون كل غصب منهيا عنه الا الصلوة اذا كان
غصبا واي فرق بين قولك كل صلوة مامور بها الا اذا كانت غصبا وقولنا كل غصب منهي عنه الا
اذا كان صلوة قلت هذا احتمال لا يخلو من قرب سيما مع ضميمة ما دل على صحة الصلوة المذكورة من قوله
ان الارض لله وما روي وردان الارض حرام لغالبه ثم ان اصحابنا لم ينقلوا خلافا في بطلان
الصلوة المذكورة ولعل الوجه فيه ان تعلق الامر بمثل العبادة المذكورة بطريق التخيير على ما مر وتعلق النهي بها
بطريق الحتم والتعيين فيكون استثناؤها من الامر اولى من استثنائها اذ ذكرنا ان الاهتمام بفعل فرد خاص

من الواجب التخييري ليس مثل الاهتمام بترك الحرام او الوجه فيه ان العبادة لما صارت محتملة لكل من الوجوب
والتحريم رجح جانب التحريم لما قيل واشتهر ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة اذ هذا انما يتم مع تعارض
الندب والتحريم لا الواجب مطلقا لان ترك الواجب ايضا كفعل الحرام مفسدة بل لما ورد من التوقف عند تعارض الا مر
والنهي ومصداقه الكف وايضا من تتبع ظهر عليه ان كل امر حصل مردد بين الوجوب والتحريم رجح الشرع جانب
الكف عنه كصلوة الحائض في ايام الاستظهار وكف الوضوء عن الانائين المشتبهين عند نجاسة احدهما
وغير ذلك وقال السيد في الذريعة وقد يصح ان يقبح من المكلف جميع افعاله على وجه ويحسن على وجه آخر
وعلى هذا الوجه يصح القول بان من دخل زرع غيره على سبيل الغصب ان له الخروج بنية التخلص وليس له التصرف
بنية الفساد وكذلك من قعد على صدر حي له الحركة بنية التخلص وليس له اذا كان انفصاله يؤدي الى ذلك الحي
كقعوده وكذلك المجامع زانيا له الحركة بنية التخلص وليس له على وجه آخر وقال في موضع آخر بعد الاستدلال
على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة وقد فصل في التمييز بين الصلوة وغيرها في هذا الحكم ان كل عبادة ليس
من شرطها ان يتولى الفعل بنفسه بل ينوب فعل الغير مناب فعله او ليس من حكمها شرطها ان تقع منه بنية
الوجوب او ليس من شرطها النية اصلا لم يمنع في المعصية منها ان يقوم مقام الطاعة وهذا قريب
انتهى ثم قال فاما الضيعة المغصوبة فالصلوة فيها مجزية لان العادة جرت بان صاحبها لا يحظر على احد
الصلوة فيها والتعارف يجري مجرى الاذن فيجب الرجوع اليه وقال فاما من دخل ليس لغاصب لكنه دخل
الدار المغصوبة مختارا فيجب ان لا تفسد صلوته لان المتعارف بين الناس انهم يسوغون ذلك لغير الغاصب
ويمنعون من الغاصب انتهى ويفهم من كلامه الاول ان الفعل الواحد يمكن ان يتصف بالوجوب والحرمة سيما
في مثاله بالقعود على صدر الحي وكلامه الثاني ظاهر في صحة الواجب الكفائي في المكان المغصوب
واعلم ان الشهيد ره نقل في قواعده عن السيد المرتضى ره صحة الكل للصلوة الواقعة على جهة الرياء وعدم
ترتب الثواب عليها لكن يسقط المواخذة ببطلها وهو يؤذن بتجويز تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين
الا ان يقول ان الرياء لم يتعلق عين الصلوة وفيه تامل ونقل الكليني في كتاب الطلاق عن الفضل بن شاذان
التصريح بصحة الصلوة في الدار المغصوبة حيث قال وانما قياس الحج والاخراج للعدة الرجعية من

بيتها

في دلالة النهي على الفساد

بيتها كرجل دخل دار قوم بغير اذنهم فصلى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلوته جائزة لان ذلك ليس
من شرائط الصلوة لانه منهي عنه عن ذلك صلى او لم يصل انتهى كلامه وغرضه انه لما كانت الصلوة
سببا للنهي فاقتضاؤه للصلوة مفسدا لها كالصلوة في الثوب النجس وما كان النهي فيه عاما غير مختص بالصلوة
فاقتضاؤه غير مفسد كالصلوة في الثوب المغصوب وذكر مثله لنوع غيرها ثم اعلم ان هذه المسئلة من المسائل
العقلية من علم الكلام اوردتها هنا الفقهاء في بعض مسائل هذا العلم فهي من المبادي التصديقية
وايرادها في الادلة العقلية ايضا غير بعيد الا انها لا استدل بها الا على نفي الحكم الشرعي كاصالة
براءة الذمة **البحث الرابع** اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال العدم الدلالة مطلقا
نقله في المحصول عن اكثر الفقهاء والآمدي عن اكثر المحققين والدلالة مطلقا واختاره ابن الحاجب من
العامة والسيد المرتضى منا لكن قال ان دلالته على الفساد شرعا لا لغة واختاره الشهيد في
والمحقق الشيخ علي في شرح القواعد لا تلازم واختاره بعد الشرط فخر الرازي
في المعالم ونقله في الوجيز عن الشافعي ونقله الآمدي عن اكثر اصحاب الشافعي واختاره هو والقول
الثالث التفصيل وهو الدلالة في العبادات لا في المعاملات وهو مختار المحصول منهم والعلامة والمحقق
وكثير من المتاخرين منا والحق ان النهي يقتضي فساد المنهي عنه منها فهنا مقامان الاول ان النهي
يقتضي فساد ما تعلق به من العبادات والدليل عليه ان المنهي عنه لا يكون مرادا ومطلوبا للمكلف
والعبادة الصحيحة واجبة او مندوبة يكون مرادا ومطلوبا للمكلف فلا يكون المنهي عنه عبادة صحيحة
وهو المط واعلم ان النهي قد يرجع الى نفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض وقد يرجع الى جزئها كالنهي عن
قرائة العزائم في اليومية بناء على جزئية السورة وقد يرجع الى وصف لازم كالنهي عن الجهر في القرائة
النهارية وقد يرجع الى امر مفارق غير لازم كالنهي عن قول آمين بعد الحمد وعن التكفير ووضع
اليمين على الشمال في الصلوة ونحو ذلك واقتضاء النهي للفساد في الثلثة الاول ظاهر اذ صحة الكل والملزوم
مع فساد الجزء واللازم ظاهر البطلان الفساد واما القسم الاخير فقد وقع الخلاف فيه بين علمائنا
فبعضهم يقول ان نهي مثل هذه الامور لا يوجب فساد العبادة الواقعة فيها او المتصفة بها

اذ هذه امور خارجة ومغايرة للعبادة ولا دليل على استلزام فسادها فساد العبادة والامر يقتضي الاجزاء
اجماعا ممن يعتد به وبعضهم يقول بفساد العبادة بفسادها وكان الوجه فيه انهم فهموا من النهي ان عدم المنهي
عنه من شرائط تحقق العبادة الشرعية ووجوده مانع منه فلا يمكن تحقق العبادة مع وجوده ويحتج
الى ان يقال ان العبادة اذا كانت بحيث قد علم بدليل شرعي جميع اجزائها وشرائطها وموانعها ولا يكون هذا
المنهي عنه شيئا منها فالنهي ح لا يقتضي فساد العبادة المقارنة للمنهي عنه لما واما مع عدم ذلك فالحكم
ان المنهي عنه من موانع حقيقة العبادة شرعا اذ جميع اجزاء العبادة وشرائطها وموانعها انما يعلم من
الاوامر والنواهي فليس لاحد ان يقول ان النهي انما يدل على حرمة المنهي عنه وهو لا يستلزم فساد العبادة
كما انه ليس له ان يقول ان الامر انما يدل على وجوب المأمور به في العبادة ولا دليل على جزئيته للعبادة طريقه
او شرطيته ولو صح هذا القول لانسد باب الاستدلال على بطلان الصلوة والصوم وغيرهما بترك جل
اجزائها وشرائطها كما لا يخفى عليك ثم لا يخفى عليك ان ما يعلم من المنهي عنه انما هو على تقدير اختصاص
النهي بالعبادة فلو علم ان النهي عن الشيء في عبادة انما هو لاجل حرمة ذلك الشيء مط كالنهي عن النظر الى
وجه الاجنبية في الصلوة فهو لا يقتضي فساد العبادة اذ ح معلوم ان المنهي عنه لا ارتباط له بالعبادة.
في المقام الثاني ان النهي يقتضي فساد ما تعلق به من المعاملات كاقسام البيوع والانكحة
والطلاق وغيرها سواء كان النهي يرجع الى نفس الصيغة كلفظ التحليل في النكاح والكنايات في الطلاق
ونحو ذلك او الى احد العوضين كبيع الميتة والخمر ونكاح المحرمات او الى وصف لازم كبيع الملامسة والمنابذة
والربا ونكاح الشغار ونحو ذلك ويمكن ادخال كثير من هذه في الاولين والدليل على اقتضاء النهي
الفساد في القسم هذا من وجهين الاول استدلال العلماء فان علماء الامصار في الاعصار لم يزالوا يستدلون
على الفساد بالنهي في ابواب الربا والانكحة والبيوع وغيرها وليس الفساد مدلولا للفظ النهي اذ لا يفهم
سلب الاحكام من النهي المتعلق بشيء ولا تلازم بين التحريم وسلب الاحكام اذ لا يبعد في ان يكون المصلحة
في عدم شيء ولكن بعد وجوده يكون المصلحة في ترتيب آثاره عليه ولهذا نحكم شرعا بالتطهير اذا وقع ازالة
النجاسة بالماء المغصوب ويترتب على الوطي في الحيض آثاره من لحوق الولد ووجوب المهر والتحليل للزوج

الاول

68

يدل
الاول ونحو ذلك بل الفساد انما يحكم به العقل في المعاملات من ظاهر حال الناهي وقد وقع في الروايات ما يدل
على اقتضاء النهي الفساد روى الشيخ في التهذيب في الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم انه قال لو لم يحرم
على الناس ازواج النبي ص لقول الله عز وجل ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من
بعده ابدا حرم على الحسن والحسين ع بقول الله عز وجل ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء وروى في الموثق
عن الحسن بن الجهم قال قال ابو الحسن الرضا ع يا ابا محمد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت
جعلت فداك وما قولي بين يديك قال لتقولن فان ذلك تعلم به قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية
على المسلمة ولا على غير مسلمة قال فما تقول في هذه الآية والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين
اوتوا الكتاب من قبلكم قلت قوله تع ولا تنكحوا المشركات نسخت ذلك الآية فتبسم ثم سكت وروى عن
عن زرارة بن اعين عن ابي جعفر ع قال لا ينبغي نكاح اهل الكتاب قلت جعلت فداك واين تحريمه قال قوله تع
ولا تمسكوا بعصم الكوافر وفي الحسن بابراهيم بن هاشم عن زرارة بن اعين قال سألت ابا جعفر ع عن قول الله
عز وجل والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقال هي منسوخة بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر
فان الامام ع استدل بالنهي على التحريم ومعلوم ان المراد من التحريم في هذه الصورة بطلان النكاح كما في قوله تعالى
كما في قوله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم الآية وروى في الحسن عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم
حكم بن ع قال سألته عن مملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت
اصلحك الله ان [illegible] بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون ان اصل النكاح فاسد فلا يحل اجازة
السيد فقال ابو جعفر ع انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو جائز له وفي حديث آخر عنه ع فقلت
لابي جعفر ع فان اصل النكاح كان عصيانا فقال ابو جعفر ع انما اتى شيئا حلالا وليس بعاص لله وانما
عصى سيده ولم يعص الله ان ذلك ليس كاتيانه ما حرم الله عليه من نكاح في عدة واشباهه فانه يدل
على فساد النكاح اذا كان معصية لله وفي الحسن عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر ع من طلق ثلاثا في مجلس
على غير طهر لم يكن شيئا انما الطلاق الذي امر الله عز وجل فمن خالف لم يكن له طلاق ووجه الدلالة
ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كما في الثلاث المخالف لما امر الله عز وجل والروايات بما ذكر على الكثر من ان تعد

وبعض فلتبد بها الثاني ان لزوم الاثار والاحكام للمعاملة ليس عقليا بل هو مجرد جعل الشارع من قبيل
الاحكام الوضعية الناقلة عن الاصل فلا يحكم به الا مع العلم او الظن الشرعي ومع تعلق النهي بمعاملة لا
يحصل العلم ولا الظن بان الشارع جعل تلك المعاملة المنهي عنها سببا ومعرفا لشيء من الاحكام نعم ان علم
في معاملة ما ان الشارع جعلها معرفا لاحكام مخصوصة مطلقا سواء كانت منهيا عنها لنفسها او لجزئها
او لوصفها او لا ولم يكن امكن الحكم بترتب اثارها عليها مع حرمتها باحد الوجوه المذكورة لكن الظاهر
ان مثل ذلك ليس واقعا في كلامنا هذا ولو رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن كالنهي عن البيع وقت
النداء فهل يوجب الفساد او لا والحق فيه ان مثل ما مر في مثله في النهي في العبادات بان يقال مع حصتا
النهي وعدم العلم لعدم ما نعتبه المنهي عنه في صحة المعاملة لتكون المنهي عنه ما نعا من ترتب احكامها
عليها ويجري فيه الدليل المذكور ثم الباب الثالث في العام والخاص وفيه ايضا مقصدان الاول
في العام وفيه مباحث الاول العام هو اللفظ المستغرق لما يصلح له بوضع واحد وقد وقع الخلاف
في ان العام هل له صيغة تخصه بحيث لو استعمل في الخصوص كانت مجازا او لا والاكثر منا على ان له صيغة كذلك
وانكر السيد المرتضى ره ذلك وذهب الى الاشتراك اللفظي بحسب اللغة وواقفهم بحسب الشرع وجمهور
من العامة انهم علما ان له صيغة كذلك وعكس جمع منهم والعاضي منهم كالمرتضى ونقل عن الامدي التوقف
في الاخبار والوعد والوعيد دون الامر والنهي والحق المشهور والصيغة الموضوعة له عند المحققين
هي هذه من وما للشرط والموصول والاستفهام ومهما واينما للشرط ومتى للزمان وكل وجميع
مع عدم ارادة الهيئة الاجتماعية والنكرة في سياق النفي بلا وليس او لا او بما على المشهور والحق
البعض النكرة في سياق الشرط كما تقول ان ولدت ولدا فانت على كظهر امي يحصل الظهار بتولد
ولدين او اكثر ايضا والحق اخر النكرة في سياق الاثبات اذا كانت للامتنان نحو فيهما فاكهة
ونخل ورمان وابتنى عليه الاستدلال على العموم في قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم
به واخر في سياق الامر نحو اعتق رقبة ومنها الجمع المعرف باللام او بالاضافة والمفرد كذلك عند
الاكثر نقله الامدي عن الشافعي والاكثر واختاره هو ونقله الرازي عن الفقهاء والمبرد ونفاه

من الشارح الرضي

من الشارح الرضي عدم الخلاف فيه وفي الشرح العضدي نقله عن المحققين من غير اشعار بخلاف فيه الا
الا المنكر لاصل صيغة العموم وقد لحق بالعموم الجمع بصيغة الامر نحو اكرموا زيدا والدليل على العموم في جميع ذلك
تبادره من الصيغ المذكورة عند التجرد عن القرائن وهو علامة الحقيقة وبعض من انكر عموم المفرد اعترف
به في الاحكام الشرعية معللا بان تعيين البعض غير معلوم والحكم على البعض الغير المعلوم المعين غير
معقول اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربا وعدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء
في احل الله البيع وحرم الربا واذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء فتعين ارادة الجميع وايضا صحة الاستثناء
دليل العموم اذ الاستثناء عند الاكثر اخراج ما لولاه الاخراج لوجب الدخول ولا يكفي الصلوح ولهذا لا
رايت رجالا الا زيدا وليس صيغ العموم مخصوصا فيما اوردناه فليعلم واعلم ان الجمع المنكر لا يدل على العموم الا
في موضع يجري فيه ما ذكره المعترف في عموم المفرد في الاحكام لعدم فهم العموم منه وافادة المعرف للعموم
انما هو مع عدم تساوي احتمال العهد والجنس والا فالعهد اظهر كما ذكره الاكثر ولا يساوي الاحتمال
الا مع قرينة امر يرجع اليه كقوله عليه السلام فعصى فرعون الرسول البحث الثاني قيل ترك الاستفصال
في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقيل بل حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال
كساها ثوب الاجمال وسقط به الاستدلال واختار الاول العلامة في التهذيب والحق ان يقال انه
اقسام الاول ان يسئل عن واقعة دخلت في الوجود والنبي او الامام ع مطلع عليها والحق فيه عدم
اقتضاء العموم لان الجواب يصرف الى الجهة الخاصة الواقعة المخصوصة ولا يتناول غيرها الثاني ان يسئل عنها
بعينها مع احتمال اطلاعه ع على جهتها والحق فيها القول الثاني مع عدم ترجيح احد الاحتمالين الثالث
ان يسئل عن الواقعة لا باعتبار وقوعها والحق فيه ان يقال ان الواقعة ان كانت لها جهة شائعة تقع غالبا
عليها فالجواب انما ينصرف اليها ولا يدل به على غيرها وان كانت جهات ووقوعها على الجميع متساويا
لا ترجيح لشيء منها في عصرهم ع فالظاهر العموم اذ عدم الانصراف الى شيء منها يوجب الغاء الدليل والصرف الى
البعض ترجيح بلا مرجح فينصرف الكلام الى معنى العموم والظاهر من المرتضى ره في الذريعة القول بالعموم في ترك الاستفصال
لكنه قال اذا سئل ع عن حكم المنظر فلا يخرج جوابه عن ثلثة اقسام اما ان يكون حال اللفظ كمن يقول افطر فعليه

فاما قوم

الكفارة والقسم الثاني ان يكون الجواب في المعنى عاما مثل ان يسئل عمن رجل افطر فيدع الاستكشاف فانه ع يقول عليه الكفارة فكانه ع قال من افطر فعليه الكفارة والقسم الثالث ان يكون السؤال خاصا والجواب
مثله فيحمل على الخصوص وكلامه يدل على ان ترك الاستكشاف بمنزلة العموم لو ان اصالة في تنقيح المناط والظ
انه لا خلاف في العموم كما يجيء في بحث الادلة العقلية انشاء الله تع البحث الثالث حكم العام بعد ان يخرج
عن حجيته في الباقي سواء خص بمتصل او منفصل عقل او نقل وسواء قلنا بان ذلك العام حقيقة كما
هو الحق في اغلب صور التخصيص بالمتصل او قلنا بانه مجاز ووافقنا في هذه المسئلة من اصحابنا
وجمهور العامة وعند البلخي ان خص بمتصل والبصري ان انبأ لفظ العموم عنه قبل التخصيص لاسئل السارق
والسارقة الغير المنبي عن النصاب والحرز وعبد الجبار ان كان مبينا قبل التخصيص لا مثل اقيموا الصلوة
المفتقر الى البيان قبل اخراج مثل الحائض وقيل حجيته في اقل الجمع وقال ابو ثور ليس بحجة مطلقا لنا وجوه الاول
تبادر كل الباقي من العام المخصص وظهوره فيه لظهوره في الكل قبل التخصيص فان المدار في المحاورات على
ايراد العمومات المخصصة من دون نصب قرينة اخرى دون التخصيص ولا يتوقف المخاطب في الحكم بارادة
ولا يحكم باجمال كلام المتكلم بل لا يخطر بباله غير ارادة كل الباقي والمنكر مكابر الثاني انه اذا قال اكرم
بني تميم واما فلانا فلا تكرمه فترك اكرام غير المخرج عد عاصيا ولولا الظهور لما عصى به الثالث استدلال
العلماء قديما وحديثا بالعمومات المخصوصة من غير نكير وقد وقع في كلام اهل البيت ع فلنطلب احتج
الخصم بوجهين الاول ان متعلق الحكم ليس هو معنى الحقيقي للعام لانه المفروض والمجازات كثيرة وكل منها
محتمل وتمامه الباقي احد المجازات ولا يحمل عليه الا بقرينة وبيده وغاية يبقى مجملا والجواب منع احتمال
كل واحد من المجازات بل المتبادر والظاهر والاقرب الى الحقيقة هو كل الباقي كما ذكرنا الثاني انه
بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة وجوابه منع عدم ظهوره
بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المخصص والمذاهب المذكورة كلها اعتقادات فاسدة مبنية
على خيالات واهية تحل شبهها بادنى تامل بعد ملاحظة ما مر البحث الرابع الحق ان الخطابات
الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب كالكاف والتاء وغير ذلك مما خلقه الله تع في الملك ونحو

فاما قوم بازل

قام بانزاله الى السماء الدنيا في مدة او في ليلة القدر ومنها الى النبي ص في مدة مديدة بالتدريج ليبلغ هو واوصياؤه
من عترته ع الى الامة الى اليوم الجمعة ليست مختصة بالموجودين في زمن الوحي بحيث يكون كل خطاب منها مختصا
مختصا بمن اجتمع شرائط التكليف فيهم حين نزوله لا يكون شاملا لمن تاخر كالخطابات ليست لمن تولد حين توطن
النبي ع بالمدينة ولا مختصة بحاضري مجلس النبي ص حين تمامها خلافا فالاكثر من صنف في الاصول من المتقدم
والنواصب حيث جعلوها مختصة بالموجودين في زمن الخطاب او بحاضري مجلس الوحي وجعلوا ثبوت حكمها لمن
بعدهم بدليل اخر كاجماع او نص او قياس لنا سائر الظواهر من غير معارض الا الشبه الواهية للخصم وهي امور الاول
احتجاج العلماء قديما وحديثا حتى الائمة ع بتلك الخطابات من غير ذكر اجماع او نص او قياس على الاشتراك مع ان
الخصم معترف بعدم ظهور سند المشاركة ولذا اختلفوا فقيل مستنده الاجماع وقيل بل قياس فلو لم يفهم تلك الخطابات
لم يصح ذلك الا بعد ارادة ما هو المحقق من الاجماع او القياس ودعوى ظهور المستند بحيث يعلم كل احد من الخصوم
مما يحكم البديهة بفساده وكيف يخفى هذا الخفاء ما كان ظاهرا هذا الظهور وكيف يجوز على الائمة ع اخفاء
سند كل التكاليف من وجد بعد النبي ص تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا الثاني ورود الروايات في كثير من تلك
الخطابات بانها نزلت في جماعة نشاؤا بعد زمان النبي ص الثالث ورودها في كثير منها بانها نزلت
في الائمة ع وان الخطاب اليهم الرابع ورود الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تع يا ايها الذين امنوا
وقوله لا بشيء من الائك رب اكذب عند قراءة قوله تعالى فباي الاء ربكما تكذبان وغير ذلك مما هو مذكور
في محله الخامس الظواهر وهي كثيرة منها قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ ومنها قوله ص في خبر الغدير فليبلغ
الشاهد الغائب ومنها ما رواه ابن بابويه في العيون بسنده عن الرضا ع عن ابيه ع ان رجلا سئل ابا
عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان
دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى يوم القيمة ومنها ما رواه
الكليني بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد الى ان قال ع يا ابا
محمد لو كانت اذا نزلت اية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية مات الكتاب ولكنه حي يجري فيمن بقي كما
يجري فيمن مضى ومنها ما رواه في الصحيح عن ابي جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصي الشاهد من

امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيامة ان يصل الرحم الحديث وغير ذلك من الروايات
واحتج الخصم بانا نعلم بديهة انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه بل الصبي والمجنون والجواب اولا
تسليم ذلك في المعدومين لا المخلوط من الموجودين والمعدومين ولهذا يصح خطاب الغائبين فقط بمثل يا ايها
الناس ودون المركب من الغائبين والحاضرين كما في المعدومين لا المخلوط من الموجودين اكثر خطابات الرؤساء
والحكام وغيرهم وثانيا تسليم ذلك فيما اذا تكلم المخاطب مشافهة لا فيما اذا نزلت الخطابات بصورة الانشاء فيه
وامر جماعة واحد منهم واحد بتبليغ ذلك الى من كان في زمانهم فيكون ذلك محفوظا في الكتب يحتج به من
يريد ولهذا يجوز الوصية بالاوامر والنواهي مكتوبة في طومار الى من انتسب الى الموصي بعدة بطون
وقد وقع ذكر في وصية امير المؤمنين ع وغيره من غير شائبة قبح اصلا وفي الصبي والمجنون ايضا نقول انه
يجوز خطابهم في جماعة بخطاب يفهمونه عند استجماعهم لشرائط الخطاب اذا علم المخاطب انهم يصيرون بهذه
المنزلة ويعلم بقاء خطابه ولا شك ولا شبهة في جواز ان يكتب الانسان كتابا فيه خطابات واوامر
ونواهي ويدفعه الى انسان ويقول له ان هذه الخطابات والاوامر والنواهي لكل من اطلع على كتابي
وينبغي ان يبلغها الى الناس ثم بعد ولدك ثم ولد ولدك وهكذا ولا يتوقف العقل في ان المخاطب ح
هو كل من اطلع عليها موجودا كان وقت تصنيف الكتاب او معدوما بل نقول لا فرق بين خطاب
الغائب والمعدوم مع ان خطابات الكتب والمراسيل كلها من قبيل خطاب الغائب كما لا يخفى ونحن نقول
ان خطابات القرآن من هذا القبيل لما مر ويؤيده حديث الصحيفة الاثني عشر المنزلة على النبي ص الائمة ع
الاثني عشر ع اذ في كل منها اوامر ونواهي لامام من الائمة وايضا خطابات المصنفين مثل قولهم اعلم وتأمل
وتدبر ونحو ذلك من هذا القبيل واعلم ان الغرض من هذه المسألة وذكرها بيان الحق فيها والا
فالحق انه لا يترتب عليها اثر اذ الكل محقق الاجماع على مساواة كل الامة في التكاليف وورود فيها
النصوص وقد قال الصادق ع في رواية ابن ابي عمير الزبيدي في الجهاد لو ان حكم الله تعالى في الاولين
والاخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث تكون والاولون والاخرون ايضا في منع
الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسأل الاخرون عن اداء الفرائض كما يسأل عنه الاولون

ويحاسبون

المطلب الثاني في الخصوص

ويحاسبون كما يحاسبون به المقصد الثاني في الخصوص وفيه مباحث الاول في جواز تخصيص العام
الى مرتبة كانت ما لم يستلزم استهجان الكلام حتى الى الواحد بعد نصب القرينة على مرتبة التخصيص
فلا يجوز طرح نفس مرتبة كان العام فيه الواقع محضا الى الواحد بعد تخصيص الخصوص المانع من ارادة
الاكثر من الواحد بل هو عارض اصلا الا ان الكل عدم ومنع تخصيص العام الى الواحد في الرتبيات و
لعن المحلى باللام المستعمل في الواحد الا ان لامه للعهد او استعماله للتعظيم وهو كثير في الحقيقة كما تحقق
لنا اصالة الجواز من غير مانع وتحقق العلاقة بين المعنى الحقيقي العام وهو الافراد بالاسر وبين
الواحد والاثنين والثلاثة من تلك الافراد وهي الجزئية احتج من ذهب الى انه لا بد من بقاء
جمع يقرب منه مدلول العام بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد
اكل واحدة او ثلثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الالف وقد اخذ واحدا
او ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر وكل من جائك فاكرمه او ثلثة والجواب
اولا منع القبح الذي ادعاه مع نصب القرينة نعم يقبح بدون نصب القرينة كما يقبح قول القائل له
علي عشرة الا تسعة واكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا من غير نقل خلاف
من احد مع انه لا يقبح ان يقول له علي عشرة واكرم الناس وفسر العشرة بواحد والناس بزيد و
ثانيا بانا لا ندعي صحة استعمال العام في واحد مخصوص من افراده او في اثنين او ثلثة او نحو
ذلك بل المراد بالتخصيص الى الواحد والاثنين ونحو ذلك ان يكون العام مستعملا في المعنى الكلي ولكن
يكون الحكم المتعلق بالعام متعلقا بواحد من افراده او اثنين او نحو ذلك بسبب المخصص والفرق
ثم بين الوجهين استعمال العام في الواحد المخصوص وبين تعلق الحكم بالواحد المخصوص من افراده
فنقول لو قال اكلت كل رمانة في البستان الا الحامض ويكون الحلو واحدا فهو صحيح بخلاف
ما لو فسر قوله كل رمانة واحدة حلوة وكذا يصح لو قال اخذت كل ما في الصندوق من الذهب
الا الدنانير المشقبات ويكون غير المشقب دينارا واحدا وكذا الحال في باقي المخصصات والشرط والصفة
وغيرها ثم لا يخفى ما في مذهب من منع من التخصيص الى الواحد فان ثمرة هذه المسألة انما تظهر

اذا ورد نص علم انه مخصص يخصصه الى الواحد ويكون مجملا لرأيه جواز المطروح فكيف يجوز للمانع
طرح هذا النص لاجل ما ذكر من هذه الاعتبارات الواهية ولو كان هذا النص مجملا لوجب تخصيصه
تخصيصه الى الواحد بل يحمل الاكثر وظاهر عدم جواز القول بانه مخصص الى الواحد لان التخصيص خلاف
الاصل فلا يجوز الا بقدر الضرورة ثم لا يخفى عليك مما مر ان الاستدلال على المطلوب بتصحيح علاقة
المجاز كما مر كان مماشاة وعلى طريق التنزل والا فلا يخفى ان العام المخصوص انما هو مستعمل في معناه
الحقيقي الذي هو العموم والمخصص انما اخرج البعض عن الحكم المتعلق به سواء كان مخصص متصل من شرط
او صفة او غاية او استثناء او نحوها او بمنفصل لفظي او عقلي لعدم الدليل على المجازية مثلا
قولنا اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على كل واحد من بني تميم غايته انه ليس في جميع
الازمنة في الاول وليس على جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني تميم الطوال الحكم على كل واحد
ولكن لا مطلقا بل اذا اتصف بالطول او المراد اكرم طوال بني تميم اي بعضهم وهو يؤيد عمومه
ولهذا يصح ان يقال واما القصار منهم فلا تكرمهم وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد
بشرط اتصافه بالعلم او الحكم على كل واحد غير بعد اخراج الجهال منهم وكذا الحال في المنفصل
مثل اكرم بني تميم ثم تقول لا تكرم الجهال من بني تميم معناه اكرم علماء بني تميم ولا بد ان يكون في الكلام
الاول او معه قرينة مقالية او حالية بها يطلع المخاطب على مراد المتكلم ولا يمكن التخصيص
الا مع اتحاد المجلس او عدم لزوم افهام المخاطب قبل وقت الحاجة والعمل اذا عرفت هذا فاعلم
ان العام المخصص لا بد ان يكون الحكم فيه متعلقا بالامر الكلي الا انه لا يمتنع ان يكون هذا الكلي منحصرا
في فرد او فردين او نحو ذلك فلا احسن ان تقول اكلت كل رمانة الا الحامض ويكون الحلو منحصرا
في واحد ويصح ان تقول ان المراد بكل رمانة واحدة فلا تغفل **المبحث الثاني** في جواز
التمسك بالعام قبل البحث عن مخصصه وفي مبلغ البحث عنه فقيل يجب البحث حتى يحصل الظن بعدمه
وقيل حتى يحصل القطع والاكثر على عدم الجواز حتى انه نقل الاجماع عليه وما استدلوا به عليه
غير منقح والاولى الاستدلال بان اطاعة الله ورسوله ص والائمة ع واتباعهم لا يتحقق

الا بالعلم

البحث الثاني

الا بالعلم بمرادهم فلا بد من العلم او الظن بمرادهم ولا يحصل في العام قبل البحث عن مخصصه بل الظن بالتخصيص حاصل
لشيوع التخصيص وحاصله انه لا دليل على وجوب العمل بمدلولات الالفاظ بدون العلم او الظن بانها المراد
المراد والاطاعة الواجبة ونحوها لا يتحقق بدونهما ولا اقل من الشك في صدق الاطاعة والانقياد
على ذلك التقدير فالاطاعة الواجبة لا يتحقق قبل البحث وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن في كل فرد و
بيانه ان اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي وحال الاجماع عندنا في مثل هذه المسائل
غير خفي ويمكن الاستدلال على الجواز بان علماء الاعصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل
بالعمومات من غير ذكر ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لكان للخصم
ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسألة ولا علم لي بحكمك عن المخصص الذي يوجب انتفائه دخول
هذا الفرد المتنازع فيه فيلزم المستدل على اثباته على الخصم ولا يخفى الا ربعمائة التي كانت معتمد اصحاب الائمة
عليهم لم تكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة
والخمسة ونحو ذلك والائمة ع كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول
ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة ع
امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهي العمل عن بعضها اذ معلوم ان جل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات
المحتملة للتقييد فالمسألة محل التوقف واعلم انه على تقدير وجوب الفحص عن المخصص الى ان يحصل القطع بعدمه
لا يجوز العمل بشيء من العمومات والمطلقات المحتملة للتخصيص حتى يفتش عن مخصصه في جميع كتب الاخبار
كالكتب الاربعة والخصال والعيون والعلل والامالي وغير ذلك من الكتب الاخبارية الموجودة في
هذا العصر ولا يحصل القطع بعدم المخصص بدون ذلك وبعد التفتيش يحصل القطع بالتكليف بالعام
وان كان يجوز وجود المخصص في الكتب الغير الموجودة في هذا الزمان باقيا وعلى تقدير الاكتفاء
بالظن يكفي ملاحظة الكتب الاربعة بل يكفي ملاحظة التهذيب والكافي بل لا يبعد الاكتفاء
بالتهذيب لندرة وجود خبر مخصص في غير التهذيب مع تحقق غاية جهده ولا يكفي ملاحظة الكافي فقط
وينبغي في مخصص العام المتعلق بشيء من مسائل الطهارة ملاحظة كل واحد من ابوابها في التهذيب

وكذا الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها سيما ابواب الزيادات والنوادر في كل منها والاحسن ملاحظة الابواب المناسبة في الكتب الاخر فان في كتاب الطهارة ما يتعلق بالنكاح وبالمكاسب وبالصلوة وبالصوم وبالطلاق وبالحج وفي الصلوة ما يتعلق برمضان وبالصوم وبالطهارة وبالاطعمة والمكاسب والنذر والميراث والزكوة والديات وفي الزكوة ما يتعلق بالصلوة والصوم والميراث والمكاسب والخمس والجهاد والضمان والقطع والجزية والنكاح والشهادة وفي الصوم ما يتعلق بالصلوة والنذر والطهارة والحج والحدود والكفارات والطلاق وفي الحج من الزكوة والجهاد والصلوة والصوم والطهارة والمكاسب والذبائح والعقيقة والاجارة وفي المزار من الطهارة والصوم والصلوة والاطعمة وفي الجهاد من الجزية والزكوة وفي الديون وتوابعه من الزكوة والوصية والمكاسب والاقرار والشهادة والميراث والنكاح وفي القضايا من الصلوة والصلح والطلاق والضمان والحدود وفي المكاسب من الحج والخمس والطهارة والقضاء والجزية والوصايا والنكاح والضمان وفي النكاح من الميراث والطلاق والنذر والاطعمة والمكاسب والتدبير والقضاء والعتق والطهارة والحدود والجزية وفي الطلاق من الصوم والعتق والمكاسب والشهادة والوصية والنكاح واليمين والديات والميراث والحدود وفي العتق وتوابعه من المكاسب والطلاق والميراث والزكوة والنذر والصلوة والنكاح والوصية والشهادة والاقرار والقضاء والديون والضمان والحج وفي الايمان وتوابعه من العتق والصدقة والطلاق والكفارة والحج والنكاح والصوم والجهاد والقضاء وفي الصيد والذباحة من الطهارة والصلوة والزكوة والمكاسب والنكاح والديات والشهادة وفي الوقوف من المكاسب والقضاء والتدبير وفي الوصية من الاقرار والقضاء والديون والضمان والنكاح والعتق والزكوة والحج والطهارة والصوم والذباحة والمكاسب والميراث وفي الفرائض من الديات والنكاح والقضايا والوصايا والطلاق والحدود والعتق والقصاص والزكوة والخمس والكفارة وفي الحدود من القضايا والطلاق والنكاح والايمان والديات والاطعمة والمكاسب

والطهارة والاشربة

في بيان ورود العام والخاص متنافيين ظاهراً

البحث الثالث

والطهارة والاشربة والذبائح والاقرار والزكوة والديون وفي الديات من القضايا والجزية والميراث والعتق والصلوة والكفارات والصوم والضمان والنكاح والمكاسب وقد تكفل بجميع ذلك وغيره الفهرست الذي جعلته على التهذيب وهو من اهم الاشياء لمن يريد الفقه والترجيح ولم يسبقني اليه احد بحمد الله **البحث الثالث** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب او من السنة او العام من الكتاب والخاص من السنة او بالعكس فهذه اربعة اقسام وعلى كل تقدير اما ان يكونا قطعيين او ظنيين او العام قطعيا والخاص ظنيا او بالعكس فهذه ستة عشر قسما وعلى كل تقدير فالقطعية والظنية اما بحسب المتن فيهما او بحسب السند فيهما او بحسب المتن في العام وبحسب السند في الخاص او بالعكس فهذه اربعة وستون قسما وعلى كل تقدير فالتنافي اما بين منطوقيهما او مفهوميهما او منطوق العام ومفهوم الخاص او بالعكس فهذه مائتان وستة وخمسون قسما وعلى كل تقدير فاما ان يكون العام والخاص مقترنين او العام متقدما والخاص متأخرا او بالعكس او كلاهما مجهولي التاريخ او العام فقط او الخاص فقط فهذه الف وخمسمائة وستة وثلثون قسما والخاص المتأخر اما بعد وقت العمل او قبله فهذه الف وسبعمائة واثنان وتسعون قسما وقد وقع الخلاف في كثير من هذه الاقسام في جواز مقارنة الخاص للعام وفي كونه سببا او ناسخا وتحقيق الحق في كل واحد واحد على التفصيل مما يفضي الى غاية التطويل فنقول المراد بالظني ما دل الدليل على حجيته شرعا كخبر العدل وكذا المفهوم المراد به ههنا ما دل الدليل على اعتباره وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى اذا عرفت هذا فاعلم ان كل خاص علم وروده بعد وقت العمل بالعام في الكتاب والاخبار النبوية فالظاهر بانه ناسخ لحكم العام في مورد ذلك الخاص لقبح تأخير البيان من وقت الحاجة من غير داع يصلح اللهم الا ان يكون المتكلم عالما بتعذر حكم هذا العام في مورد ذلك الخاص فان الظاهر ان الخاص مبين كما في صورة تقديمه منه وهو الوجه في اختصاص التقسيم الى ما بعد وقت العمل وما قبله بالخاص المتأخر في كلامنا والخاص المتأخر اما بعد وقت العمل او قبله وما عدا ذلك فالظاهر بيانيته الخاص للعام وتخصيص العام بالخاص في اي قسم كان من الاقسام المذكورة ومنع السيد المرتضى والشيخ جماعة من اصحابنا ومن العامة تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا وتوقف

بعضهم والبيهيل المحقق بناء على عدم ثبوت حجية خبر الواحد على الاطلاق وفصل بعضهم في كل خاص ظني عارض عاما قطعيا فقال ان كان العام خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان كالاستثناء والشرط والغاية ونحوها او منفصلا فيجوز تخصيصه مرة اخرى بهذا الظني والا فلا لضعف العموم في الاول وقوته في الثاني والاولى التوقف في تخصيص القرآن على الاطلاق وحجية خبر الواحد على الاطلاق اما القرآن فلا مور الاول تجويز ان تكون عمومات القرآن حين نزولها مقترنة بقرائن يفهم المقصود بها المخاطبين في ذلك الوقت ومع ذلك التجويز فلا يعلم حجية تلك الظواهر بالنسبة الينا الثاني لزوم طرح اكثر الاخبار المروية في كتب الاخبار من غير تفسير الآيات وفي الاحكام يظهر ذلك لمن تتبع الكتب لاسيما ومن غيرها سيما الكافي وتفسير علي بن ابراهيم وعيون اخبار الرضا فان ثلثها بل اربعة اخماسها مما يخالف الظاهر الذي يفهم بحسب الوضع اللغوي كتفسير الشمس بالنبي صلى الله عليه وآله والقمر بعلي عليه السلم والليل بفلان وفلان وتفسير السكارى بسكر النوم وغير ذلك مما هو اكثر من ان يعد ويحصى الثالث الروايات التي تدل على حصر علم القرآن في النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم منها ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلم قال انما يعلم القرآن من خوطب به ومنها ما رواه في كتاب الروضة بسنده عن ابي عبد الله عليه السلم في حديث طويل واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأي ولا مقاييس قد انزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا لا يسع اهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه ان يأخذوا فيه بهوى ولا رأي ولا مقاييس اغناهم الله عن ذلك بما آتاهم من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله اكرمهم بها وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث ومنها ما رواه في الاصول بسنده عن الصادق عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من عمل بالمقاييس فقد هلك واهلك ومن افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك واختصاص ذلك بالائمة عليهم السلم ثم والكلم ان المحكم ما اريد منه ظاهره والمتشابه ما اريد منه غير ظاهره لا ما ذكروه في كتب الاصول من ان المحكم ما اتضح والمتشابه ما لا اتضح له كالمشترك لقوله تعالى واما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة الآية اذ المتشابه بالمعنى الذي ذكروه غير معقول ومنها ما رواه

بسنده عن امير المؤمنين عليه السلم في حديث طويل

بسنده عن امير المؤمنين عليه السلم في حديث طويل يدعي فيه اختصاص العلم بالاحكام به فما نزلت على رسول الله آية من القرآن الا اقرأنيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها ودعا الله ان يعطيني فهمها وحفظها الحديث ومنها ما رواه بسنده عن بريد بن معاوية عن احدهما عليهما السلم في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم فرسول الله صلى الله عليه وآله افضل الراسخين في العلم قد علمه الله تعالى جميع ما انزل عليه من التنزيل والتأويل وما كان الله لينزل عليه شيئا لم يعلمه تأويله واوصياؤه من بعده يعلمونه كله والذين لا يعلمون تأويله اذا قال العالم فيهم بعلم فاجابهم الله تعالى بقوله يقولون آمنا به كل من عند ربنا الآية والقرآن خاص وعام ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ فالراسخون في العلم يعلمونه ومنها ما رواه عن سليم بن قيس قال سمعت ابا جعفر عليه السلم يقول من علم ما اوتينا تفسير القرآن واحكامه وعلم تغيير الزمان وحدثانه الحديث ومنها ما رواه عن الصادق عليه السلم في حديث طويل انما شر عليكم ان تقولوا الشيء ما لم تسمعوه منا الحديث ومنها ما رواه في تفسير انا انزلناه عن ابي جعفر عليه السلم قال فكذلك لم يمت محمد صلى الله عليه وآله الا وله بعيث ونذير قال فان قلت لا فقد ضيع رسول الله صلى الله عليه وآله من في اصلاب الرجال من امته قال وما يكفيهم القرآن قال بل ان وجد له مفسرا قال وما فسره رسول الله قال بلى قد فسره لرجل واحد وفسر للامة شأن ذلك الرجل وهو علي بن ابي طالب عليه السلم الحديث ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن علي عليه السلم قال يا ايها الناس اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون فان رسول الله صلى الله عليه وآله قد قال قولا آل منه الى غيره وقد قال قولا من وضعه في غير موضعه كذب عليه فقام عبيدة وعلقمة والاسود واناس منهم فقالوا يا امير المؤمنين فما نصنع بما قد خبرنا به في المصحف قال يسئل عن ذلك علماء آل محمد صلى الله عليه وآله ومنها ما ورد من ان تفسير القرآن بالرأي غير جائز حتى قال الطبرسي في مجمعه واعلم ان الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وعن الائمة القائمين مقامه عليهم السلم ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد اخطأ فيه قالوا وكره جماعة من التابعين القول بالقرآن بالرأي

كسعيد بن المسيب وعبيدة السلماني ونافع وسالم بن عبد الله وغيرهم انتهى كلامه واما الشك في حجية خبر الواحد
على الاطلاق فلان عمدة ادلة حجيته الاجماع والاجماع فيما نحن فيه غير محقق لما عرفت من الاختلاف
ولورود الروايات بطرح ما خالف القرآن كرواية السكوني عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص
ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه
ورواية عبد الله بن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من
لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول رسول الله ص
او الائمة ع فالذي جاءكم اولى به وصحيحة ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كل شيء مردود الى الكتاب
والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وصحيحة هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبد الله ع
قال خطب النبي ص بمنى فقال يا ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف
كتاب الله فلم اقله وموثقة بن راشد عن ابي عبد الله ع قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف
ويمكن الجمع بحمل هذه الاخبار على الاخبار النبوية التي رواها العامة او حمل المخالفة على ما اذا كان مضمون
الخبر مبطلا ومخالفا لحكم القرآن والتخصيص بيان لا مخالفة او المراد بطلان الخبر المخالف للقرآن اذا علم تفسير
القرآن بالاثر الصحيح اذ لا شك في بطلان المخصص اذا كان ارادة العموم من القرآن معلوما بالنص الصريح
والمخالف بدون ذلك غير معلوم وان كان تاويل الاخبار الاول انه ممكنا بان العلم بكل القرآن مختص بالائمة
لكن التخلف مما اعتقده علماؤنا الاولون قال ابن بابويه في كتاب معاني الاخبار في باب معنى العصمة
قال ابو جعفر مصنف هذا الكتاب الدليل على عصمة الامام لما كان كل كلام ينقل عن قائله يحتمل وجوها
من التاويل واكثر القرآن والسنة مما اجتمعت الفرق على انه صحيح لم يغير ولم يبدل ولم يزد ولم ينقص
محتمل لوجوه كثيرة من التاويل وجب ان يكون مع ذلك مخبر صادق معصوم من تعمد الكذب والغلط ينبئ
عما عنى الله ورسوله ص في القرآن الكتاب والسنة على حق ذلك وصدقه لان الخلق مختلفون في التاويل
كل فرقة تميل معنى القرآن والسنة الى مذهبهم فلو كان الله تبارك وتعالى تركهم بهذه الصفة من غير مخبر
عن كتابه صادق لكان قد سوغهم الاختلاف في الدين ودعاهم اليه اذ نزل كتابا يحتمل التاويل وامرهم

بالعمل لكانه

بالعمل فكانه قال تأولوا واعملوا وفي ذلك اباحة العمل بالمتناقضات ولما استحال ذلك على الله وجب ان
يكون مع القرآن والسنة في كل عصر من يبين من المعاني التي عناها الله عز وجل بكلامه دون ما يحتمله
الفاظ القرآن من التاويل ويبين من المعاني التي عناها رسول الله ص في سنته واخباره دون التاويل الذي
التي يحتملها الالفاظ الاخبار المروية عنه ص وروى الكليني ره في الصحيح عن منصور بن حازم قال قلت
لابي عبد الله ع ان الله اجل واكرم من ان يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان من
عرف ان له ربا فقد ينبغي له ان يعرف ان لذلك الرب رضى وسخطا وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او
رسول فمن لم ياته الوحي فقد ينبغي ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة وان لهم الطاعة المفترضة
وقلت للناس تعلمون ان رسول الله ص كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت فحين مضى رسول الله
ص من كان الحجة على خلقه فقالوا القرآن فنظرت الى القرآن فاذا هو يخاصم به المرجئ والقدري والزنديق
الذي لا يؤمن به حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء
كان حقا فقلت لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة يعلم قلت كله قالوا
لا فلم اجد احدا يقول انه يعرف ذلك كله الا عليا ع واذا كان الشيء بين القوم فقال هذا لا ادري
قال هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا ع كان قيم القرآن وكانت طاعته مفترضة
وكان الحجة على الناس بعد رسول الله ص وان ما قال في القرآن فهو حق فقال رحمك الله واعلم ان الظن
الحاصل بعموم الالفاظ المعدودة في الفاظ العموم مما يشكل طرح خبر الواحد به ويضعف الظن بعمومها
كثرة الاختلاف الواقع فيها حيث ذهب بعضهم الى انه لم يوضع للعموم لفظ اصلا وذهب بعضهم الى اشتراكها
لفظا وبعضهم معنى وتوقف بعضهم كما مر وحكم خبر الواحد الذي يجب العمل به لولا المخالفة بمجرد ظن
ضعيف حاصل من الاعتبارات والاستقراءات الناقصة في غاية الجرأة واحتج من ذهب الى
عدم تخصيص القرآن بخبر الواحد بان القرآن قطعي وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي
ويرد عليه اولا ان التخصيص انما هو في الدلالة وقطعية المتن غير مجد والدلالة ظنية كما مر
وثانيا بمنع ظنية خبر الواحد بل هو ايضا قطعي من جهة الدلالة وثالثا بمنع ان الظني لا يعارض القطعي

اذا كان الدليل الدال على حجية ذلك الظني قطعيا وباستلزام امتناع النسخ بخبر الواحد امتناع التخصيص
به للاشتراك في مطلق التخصيص والجواب منع علية المطلق للجواز بل هي التخصيص الخاص الافرادي لا الازماني
والرأي الاول مبني على الثاني واحتج الذاهب الى تقديم الخبر بان فيه جمعا بين الدليلين بخلاف
العمل بالعام فانه يوجب الغاء الخاص بالمرة والجواب اولا بمنع حجية الخبر وثانيا بمنع وجوب الجمع
بين الدليلين او اولويته اذا كان الجمع مخرجا للدليل القطعي عن معناه الحقيقي **الباب الثالث** في الادلة الشرعية
وفيه فصول **الاول** في الكتاب ووجوب اتباعه والعمل به متواتر ومجمع عليه وقد اشبعنا الكلام فيه
في البحث المتقدم وقد وقع الخلاف في تغييره فقيل ان فيه زيادة ونقصانا وبه روايات كثيرة رواها الكليني
وعلي بن ابراهيم في تفسيره والمشهور انه محفوظ ومضبوط كما انزل لم يتبدل ولم يتغير حفظه الحكيم
الخبير قال الله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والحق انه لا ثمرة لهذا الاختلاف اذ الظاهر تحقق
الاجماع على وجوب العمل بما في ايدينا سواء كان مغيرا اولا وفي بعض الاخبار تصريح بوجوب العمل به الى ظهور
القائم من آل محمد ص ثم اعلم ايضا انه وقع اختلافات كثيرة بين القراء وهم جماعة كثيرة وقدماء العامة
انه تفقوا على عدم جواز العمل بقراءة غير السبعة اوله لعشرة المشهورة وتبعهم من تكلم في هذا المقام من
الشيعة ايضا ولكن لم ينقل دليل يعتد به على وجوب العمل بقراءة هؤلاء دون من عداهم وتعلق بعضهم
في القراءات السبع بما رواه الصدوق في الخصال بسنده عن حماد بن عثمان قال قلت لابي عبد الله عليه السلم
ان الاحاديث تختلف منكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي
على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب ولا يخفى عدم الدلالة على القراءات
السبع المشهورة مع انه قد روى الكليني في كتاب فضل القرآن روايات منافية لها منها رواية
زرارة عن ابي جعفر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة
وصحيحة الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة
احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والاحتياط والا
خلافها انه لا دليل لتعلق به الحكم الشرعي ولما اختلف الحكم الشرعي فالمشهور التخيير في العمل باي قراءة شاء العامل

وذهب العلامة

وذهب العلامة الى رجحان قراءة عاصم بطريق ابي بكر وقراءة حمزة ولم اقف لهم على مستند يمكن الاعتماد عليه
شرعا فالاولى الرجوع فيه الى تفسير حملة الذكر وحفظة القرآن صلوات الله عليهم اجمعين ان امكن والا فالتوقف
كما قال ابو الحسن ع ما علمتم فقولوا وما لم تعلموا فها واهوى بيده الى فيه والاحوط فيه سبيل العدم تحقق محل
التوقف **الفصل الثاني** في الاجماع وفيه مباحث **الاول** الاجماع لغة الاتفاق واصطلاحا عندنا
اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن رئيس الامة وسيدها وسنا بها ص والحق امكانه ووقوعه
والعلم به وحجيته وقد اختلف في كل من المواضع الثلاثة وركاكة حججهم تمنع التعرض لها وسبب حجيته
ظاهر مما مر من التعريف وهو اشتماله على قول الامام المعصوم الذي لا يقول الا من وحي الهي والسبب
حجيته انضمام الاول واجماعها كما يقوله المخالفون حيث ضلوا في اطفاء نور الله فجعلوا اجماع
اقوال الامة حجة واوجبوا الاتباع كالقرآن والحديث وادلتهم بعد تمامها لا تدل على مطلوبهم فالاجماع
عندنا ليس بحجة غير السنة **البحث الثاني** الاجماع يطلق على معنيين احدهما اتفاق جمع على امر يقطع بان
احد المجمعين هو المعصوم ع ولا يتميز شخصه وهذا القسم من الاجماع لا يكاد يتحقق لان الامام ع قبل
وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه كل منهم وبعد الغيبة ينسد حصول
العلم بمثل هذا الاتفاق وما يقال من انه اذا وقع اجماع علماء الرعية على الباطل يجب على الامام ع
ان يظهر ويباحثهم حتى يردهم الى الحق لئلا يضل الناس فهو مما لا ينبغي ان يصغى اليه لان جل الاحكام
بل كلها معطل كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقامة الحدود وغير ذلك ومع ذلك فصول الظهور
واي اجماعهم انما يوجب ضلالة الناس اذا كان واجب الاتباع بدون العلم بدخول الامام ع
فيهم وليس كذلك كما عرفت **وثانيهما** اتفاق جماعة على امر لا يقطع بدخول الامام فيهم بل قد يقطع بخروجه
عنهم الا ان هؤلاء المجمعين كانوا ممن لا يجوز العقل اجماعهم على الافتاء من دون سماعهم لذلك
الفتوى عن قدوتهم وامامهم ع وعدم ذلك التجويز لا يتم الا بعد التتبع من احوال هؤلاء المجمعين والاطلاع
على تقويهم وديانتهم فهو يختلف باعتبار خصوص المجمعين فقد يحصل باثنين بل بواحد وقد
يحصل بعشرة بل بعشرين **البحث الثالث** الحق امكان الاطلاع على الاجماع بالمعنى الثاني من غير جهة النقل

في زمانه ووقوع الغيبة الى حين انقراض الكتب المعتمدة والاصول الاربعمائة المتداولة كزمان المحقق
والعلامة وما ضاهاه ولكنه بعيد ايضا امكانه فلان كتب اصحاب الائمة ع كانت موجودة مشهورة ن
كفتاوى المتفقهة المتاخرين عندنا وفتاويهم كانت مودعة في كتبهم فقد يحصل العلم بقول الامام ع
اذا حصل العلم بفتاوى عدة منهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل وابي بصير المرادي ومن يحذو حذوهم
وانكار ذلك مكابرة واصحاب الائمة ع كانت لهم فتاوى مشهورة قد نقل بعضها المتاخرون كما نقل
رئيس المحدثين فتاوى الفضل بن شاذان ويونس بن عبد الرحمن وغيرهما في كتاب الميراث من الفقيه
وغيره وكذا الكليني في الكافي ونقل الشيخ في التهذيب في باب الخلع فتيا جعفر بن سماعة والحسن
بن سماعة وعلي بن رباط وابن حذيفة وعلي بن الحسين وفي باب عدة النساء مذهب الحسن بن سماعة وعلي
بن ابراهيم بن هاشم وجعفر بن سماعة ومعوية بن حكيم وغيرهم وفي باب ميراث المجوس اختلاف ائمة الحديث
وعلمهم وفي باب المرتد والمرتدة فتوى جميل بن دراج وغير ذلك مما يطلع عليه بعد التتبع واما ثانيا
فلان من تتبع احوال ائمة الحديث يحصل له العلم العادي بانهم اذا سمعوا شيئا من الامام ع الحكم
يسندونه اليه ولا يقتصرون على مجرد فتويهم وما اسندوه الى الامام ع في الاصول من الامور
المهمة المعتمدة فلهذا ندرة الحديث كالمحمدين الثلثة سيما فيما يحتاج فيه الى نقل الاجماع فعلى هذا
يشكل الاعتماد على الاجماعات المنقولة سيما في غير العبادات وسيما اذا لم يكن فتاوى اصحاب الائمة
ع فيه معلوما ولم يكن ورد فيه نص اصلا نعم لا يبعد جواز الاعتماد على الاجماع في مادة
ورد فيها نصوص مخالفة لذلك الاجماع اذا علم عدم غفلتهم عن هذه النصوص وتواترها عندهم
فان من هذا الاجماع المخالف لتلك النصوص يحصل العلم بوصول دليل يقطع العذر اليهم لكنه
بعيد الوقوع اذ الغالب ح تحقق النص بل النصوص الموافقة لهذا الاجماع **البحث الرابع**
في الوثوق بالاجماع المنقول بخبر الواحد لما عرفت ولاختلاف الاصطلاحات في الاجماع فان
الظ من حال القدماء كالسيد المرتضى ره والشيخ وغيرهما اطلاق الاجماع على ما هو المصطلح عند
العامة من اتفاق الفرقة الغير المبتدعة ولو في زمان الغيبة على امر ح وكيف الوثوق بالاجماعات

البحث الرابع في بيان عدم الوثوق بالاجماع المنقول بخبر الواحد

والحجية في كلامهم

الفصل الثالث في السنة

الواقعة في كلامهم وزعم بعض علمائنا ان علماءنا في زمن الغيبة اذا اتفقوا على امر وكانوا مخطئين يجب
على الامام ع ان يظهر لهم طريقا لا يعرفونه ويباحثهم حتى يردهم الى الحق وبطلانه هذا مما لا يحتاج
الى البيان بعد ملاحظة تعطل اكثر الاحكام والامور **الفصل الثالث** في السنة وفيه ابحاث
الاولى وهو قول الامام ع او النبي ص او فعلهما او تقريرهما على وجه ولما كان المهم منها هو القول فلنتكلم
فيه ويسمى حديثا وخبرا والخبر ينقسم الى متواتر وآحاد والمتواتر هو خبر جماعة بلغوا في الكثرة مبلغا
احالت العادة تواطئهم على الكذب كالخبر عن وجود مكة واسكندر ونحوهما والظ قلة الخبر
المتواتر باللفظ في زماننا فلنسكت عنه والخبر الواحد هو ما لم يفد العلم باعتبار كثرة المخبرين
وقد يفيد العلم بالقرائن وهو ضروري وانكاره مكابرة ظاهرة **البحث الثاني** اختلف العلماء في
حجية خبر الواحد العاري عن قرائن القطع فالاكثر من علمائنا الباحثين في الاصول على انه ليس بحجة
كالسيد المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وهو الظ من ابن بابويه في كتاب الغيبة والظ
من كلام المحقق بل الشيخ الطوسي ايضا بل لم نجد قائلا صريحا بحجية خبر الواحد ممن تقدم على العلامة
والسيد المرتضى يدعي الاجماع من الشيعة على انكاره كالقياس من غير فرق بينهما اصلا ولكن الحق انه
حجة كما اختاره المتاخرون ومن جمهور العامة لوجوه الاول انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم
القيمة سيما بالاصول الضرورية كالصلوة والزكوة والصوم والحج والمتاجر والانكحة ونحوها مع ان
جل اجزائها وشرائطها وموانعها وما يتعلق بها انما يثبت بالخبر الغير القطعي بحيث نقطع بخروج
حقائق هذه الامور عن كونها هذه الامور عند ترك العمل بخبر الواحد ومن انكر ذلك فانما ينكره با
للسان وقلبه مطمئن بالايمان الثاني انا نقطع بعمل اصحاب الائمة ع وغيرهم ممن عاصرهم باخبار
الاحاد بحيث لم يبق للمتتبع شك في ذلك ونقطع بعلم الائمة ع بذلك والعادة قاضية بوجوب تواتر المنع
عن الائمة ع لو كان العمل بها في الشريعة ممنوعا مع انه لم ينقل عنهم ع خبر واحد في المنع بل الظاهر كثرة من الحث
على جواز العمل بها كما ستقف عليه عن قريب ان شاء الله تع ويؤيده اطباق العلماء على رواية اخبار الاحاد
وتدوينها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود وقال العلامة في النهاية انا نعلم

فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت
لهم والحق انه لا يظهر من كلام الشيخ انه يعمل بخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للقطع نعم هو قسم القرائن
وذكر فيها امورا لا يمكن اثبات قطعيتها **الثالث** هو ظواهر الروايات وهي كثيرة منها ما رواه
الكليني بسنده عن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث
كتبك بنيك فانه يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون فيه الا بكتبهم فان ظاهره جواز العمل
بما في الكتب من الاخبار وهي آحاد فان تواترها واحتفافها بالقرائن المفيدة للقطع بعيد جدا
ومنها ما رواه في الصحيح عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شينوله قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك
ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع وكانت التقية شديدة وكتموا كتبهم فلم ترو عنهم
فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق ومنها ما رواه في الصحيح ايضا عن سماعة
بن مهران عن ابي الحسن ع قال قلت اصلحك الله انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا فما يرد علينا شيء الا وعندنا
فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير ليس عندنا فيه شيء فينظر بعضنا
الى بعض وعندنا ما يشبهه فنقيس على احسنه فقال ما لكم وللقياس انما هلك من هلك قبلكم بالقياس
ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه الحديث
وفيه تقرير منه ع في العمل والفتوى بالكتاب مع انه غالبا يكون من قبيل اخبار الاحاد ومنها ما رواه
في الصحيح عن عبد الله بن يعفور قال سألت ابا عبد الله ع عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به
ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله عز وجل او من قول
رسول الله ص والا فالذي جاءكم اولى به وظاهره ان السائل سأل عن اخبار الاحاد لاختلاف
الوثوق بالراوي وعدمه في القطع من الاخبار ونحوها الواردة في حكم اختلاف الاخبار كما سيجيء
في اخر الكتاب ان شاء الله تع وهي تدل على حجية خبر الواحد بشرط اعتضاده بالقرآن او سنة الرسول ص
ونحوها ما رواه في الموثق عن عبد الله بن بكير عن رجل عن ابي عبد الله ع الى ان قال اذا جاءكم عنا حديث

فوجدتم

فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين
لكم ومنها الروايات الواردة في الامر بابلاغ الحديث الى الناس مثل ما رواه في الصحيح عن خيثمة
قال قال لي ابو جعفر ع ابلغ شيعتنا انه لن ينال ما عند الله الا بالعمل وابلغ شيعتنا ان اعظم الناس
حسرة يوم القيمة من وصف عدلا ثم خالفه الى غيره اذ لا شك في علمهم ع بعدم انتهائها الى حد
القطع وقد يحتج على هذا المطلب بالآيات كقوله تع فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون حيث يدل على وجوب الحذر عند الانذار
الطائفة من الفرقة وهي تصدق على واحد كالفرقة على الثلثة فيفيد وجوب اتباع قول الواحد
وهو المط وقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
حيث يدل بمفهومه على انتفاء التبين والتثبت عند خبر العدل فاما الرد اولا او القبول والاول
يوجب كون العدل اسوء حالا من الفاسق وهو باطل فيكون المحل هو الثاني وهو الحكم والاولى
ترك الاستدلال بهذه الآيات فانه يرد على الاستدلال بالاولى ان المتبادر من الطائفة الزيادة
على الاثنين فالظ ان المراد بالفرقة من ذكره الله تع اهل كل حي حشم وقرية وانه يعتد
خروج واحد من كل ثلثة فالظ بلوغ الخبر حد التواتر لان الغالب في الاحشام والقرى الكثرة
العظيمة وندرة توطن ثلثة انفس من الرجال والنساء والصبيان في موضع لا يكون لهم رابع لا سيما
وايضا يحتمل كون الانذار بطريق الفتوى لا بمعنى الروايات ولا نزاع لاحد في قبوله ويسمونه فتوى
المجتهد وايضا اطلاق الانذار على نقل روايات الاحكام الشرعية غير متعارف فيحتمل كون المراد التخويف
على ترك او فعل ما ثبت بطريق القطع وايضا مما يتأثر النفس بسماعه ويحصل به للنفس خوف يوجب
اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات وان لم يكن خبر الواحد حجة وايضا يحتمل ان يقال ان خبر الواحد
المشتمل على الانذار حجة لاقتضاء العقل بذلك الاحتياطات دون غيره والاجماع على عدم الفصل
غير معلوم وايضا يحتمل ان يكون نظير ليتفقهوا ورجعوا الى الباقين من الفرقة من النافرين ونص
نفرهم وغير ذلك من الاعتراضات وعلى الآية الثانية بانها استدلال بمفهوم الصفة على اصل

ملي وحاله معلوم وآية الآية واردة في شخص خاص وذكر فاسق انما هو لاعلام الصحابة بفسق ذلك
الشخص الخاص وتبيين حاله لا لانتفاء هذا الحكم عند انتفاء هذا الوصف احتج المنكرون بان العمل
بخبر الواحد اتباع للظن وقول على الله بغير علم وهو غير جائز اما الصغرى فلان خبر الواحد لا يفيد
العلم وانه النزاع انما هو فيما لا يفيده وانما غايته ان يفيد الظن واما الكبرى فللآيات الكثيرة
كقوله تعالى في مقام الذم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى انهم الا
يظنون وقوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ونحو ذلك وقوله تعالى في الآيات الكثيرة وان تقولوا
على الله ما لا تعلمون وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والجواب اولا بمنع الصغرى
فان اتباع الظن هو ان يكون مناط الحكم العمل هو الظن من حيث هو هو وههنا ليس كذلك وانما
مناط العمل هو كلام اصحاب العصمة المنقول عنهم ولخبار بمطابقة الوحي الالهي بشرط عدم المخالفة
للكتاب والسنة وعدم المعارض ونحو ذلك على ما سيأتي سواء افاد الظن اولا وعلى تقدير القول
باشتراط جواز العمل به بافادته الظن ايضا لا يلزم كون مناط العمل هو الظن بل هو الخبر الخاص المشروط
بالظن ولهذا لو حصل الظن بحكم شرعي لا من دليل شرعي لا يجوز العمل به اتفاقا منا بل ومن غيرنا
ايضا صح الفرق بين اتباع الظن واتباع الخبر الخاص بشرط الظن فلا تغفل وايضا فان العمل بخبر
الواحد انما هو اتباع للدليل القطعي الدال على حجية خبر الواحد فهو اتباع للقطع ثانيا بمنع الكبرى
فان سياق الآيات يقتضي اختصاصها باصول الدين وايضا فان المطلوب المطلق يفيد العام
مخصص اذا وجد الدليل ونحن قد دللنا على حجية خبر الواحد **البحث الثالث** العمل بخبر الواحد
في هذا الزمان شرائطها ايضا وجود الخبر في الكتب المعتمدة للشيعة كالكافي والفقيه و
التهذيب ونحوها مع عمل جميعهم به من غير رد ظاهر ولا معارض لما هو اقوى منه سواء
كان الراوي عدلا اولا وسواء كانت الرواية مسندة صحيحة او حسنة او ثقة او ضعيفة
بحسب الاصطلاح او مرسلة او مرفوعة او منقطعة او موقوفة او منفصلة او معنعنة
او منكرة او معللة او مضطربة او مدرجة او معلقة او مشهورة او غريبة او عزيزة او مسلسلة
او مقطوعة الى

في بيان ان العمل بخبر الواحد في هذا الزمان

عمل
او مقطوعة الى غير ذلك الى غير من الاصطلاحات والقوة تكون باعتبار العدالة والورع والشهرة و
الاكثر ونحو ذلك مما يجيء التنبيه انشاء الله تعالى **البحث الرابع** في عدالة الراوي في هذا الزمان و
ما قاربه وكذا عدالته وجرحه واو رعيته بتزكية العدل المشهور وقد اختص المزكي والجارح
في الشيخ الطوسي والكشي والنجاشي وابن الغضائري وابن طاوس والعلامة ومحمد بن شهر آشوب
وابن داود وربما يوجد التزكية والجرح لغيرهم ايضا في كتب الحديث كالفقيه والكافي وغيرهما والظاهر
الاكتفاء بالواحد في الجرح والتعديل ولو لم يذكر السبب والاولى لو لم يوجد خبر صحيح بالاصطلاح المشهور
وسيجيء فيه من يد تحقيق ومع تعارض الجرح والتعديل فقيل بتقديم الجرح لانه يحصل به الجمع بينهما والظاهر
الترجيح بالقرائن ان امكن والا فالتوقف وبقي ههنا مباحث اخر تركناها لقلة فائدتها كمباحث
المطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ ومباحث المنطوق والمفهوم سيجيء ما يعتمد به منها
انشاء الله تعالى **الباب الرابع** في الادلة العقلية وتحقيق ما يعتمد عليه وما لا يعتمد عليه وهي
اقسام **الاول** ما يستقل بحكمه العقل كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب
الاحسان ونحو ذلك كما ذكره المحقق في المعتبر والشهيد في الذكرى وغيرهما وحجية هذه الطريقة
مبنية على الحسن والقبح العقليين ونحن نثبتهما لقضاء الضرورة به في الجملة ولكن في اثبات الحكم الشرعي
كالوجوب والحرمة الشرعيين بهما نظر وتأمل والواجب العقلي ما يستحق فاعله المدح وتاركه الذم
والشرعي ما يستحق فاعله الثواب وتاركه العقاب وعكسه الحرام فيهما ووجه النظر امور الاول
ان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا في ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسل فلا وجوب
ولا تحريم الا وهو مستفاد من الرسول صلى الله عليه وآله فان قلت يجوز ان يستحق العقاب ولكن لا يعاقبه الله تعالى
الا بعد بيان الرسل صلوات الله عليهم لئلا يعارض العقل والنقل ايضا منه تعالى قلت اذا لا جرحه شرعا ما لا
ما يجوز للمكلف العقاب على تركه فلا يتصور وجوب شرعي فلا عند الجزم بسبب اخبار الله تعالى بعدم
العقاب بل لا يكون حينئذ الا الوجوب العقلي **الثاني** ما ورد في عدة اخبار كما رواه الكليني عن عدة
من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن علي بن الحكم عن ابان الاحمر عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله
عليه السلام قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم
رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث والتطبيق كما نروا فيهم
تدخل تواتر الاخبار بانه لم يتعلق باحد تكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة و
يحيى من حي عن بينة وبانه على الله تعالى بيان ما يصلح الناس وما يفسد وبانه لا يخلو زمان عن امام
معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم والحمد لله حصل العلم بما في ذلك وبان اهل الفترة
واشباههم معذورون ويكون تكليفهم يوم الحشر وانه قد ورد كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي رواه
ابن بابويه في الفقيه في تجويز القنوت بالفارسية فيفهم دخول غير المنصوص في المباح **الثالث** ما
اصحابنا والمعتزلة من ان التكليف فيما يستقل به الثواب والعقاب بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب
على ما لم يرد فيه نص من الشرع لعدم اللطف فيه وايضا العقل يحكم بانه يبعد من الله تعالى ان يكون بعض
احكامه الى مجرد ادراك العقول مع شدة اختلافها في الادراكات من غير انضباطه بنص شرعي
فانه يوجب الاختلاف والنزاع مع ان دفعه من احدى الفوائد في ارسال الرسل ونصب الاوصياء
ثم على ما ذكرنا فالمشكل التعلق بهذه الطريقة في اثبات الاحكام الشرعية الغير المنصوصة لكنه الظاهر انه لا يكاد
يوجد شيء يندرج في هذه الطريقة الا وهو منصوص من الشرع فيه فالنزاع هذا الخلاف نادر والله اعلم
الرابع ما رواه الكليني في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان
قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج جميع دهره ولم يعرف ولاية
ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان الحديث
طويل اخذنا منه موضع الحاجة وهذا الاخير انما يدل على ان الاحكام العملية يتوقف على الشرع وكانه
هو الحق للنصوص المطلقة الدالة على تعذيب الكفار بتركهم وكونهم الشاملة لاهل الفترة وغيرهم فلو كان
المعارف الفطرية موقوفة على الشرع من حيث الوجوب لم يثبت تعذيب الوثني من اهل الفترة فان
قلت الواجب العقلي ما يكون تاركه مذموما عند كل عاقل وحكيم والحرام العقلي ما يكون فاعله مذموما
كذلك فالحرام العقلي مثلا لابد وان يكون مكروها وممقوتا لله تعالى وليس الحرام الشرعي الا ذلك لانه
فاعل الحرام هو مكروه

فاعل الحرام هو مكروه عند الله ممقوت له تعالى مستحق لعقابه ضرورة قلت الحرام الشرعي ما يجوز المكلف
العقاب عليه ولا يكفي مجرد الاستحقاق وان علم انتفاؤه بسبب ما كما جاء بذلك وايضا بداهة
استلزام المكروهية عند الله تعالى لاستحقاق عقابه محل نظر ومنع فانه لو كان الامر على ما ذكر
فلم لم يعجبه تحكم بحجية هذه الطريقة على البت بل جعلت حجيتها على التأمل المشعر بالشك والتردد قلت
وجه التردد فيما مر ومن ان اخبار الله تعالى بنفي التعذيب فيما هو مذموم ومكروه عنده انما هو من تكليف
على هذا المذموم وهو قبيح ونقض للغرض وح لا يكون ما يندرج في هذه الطريقة مندرجا في قوله
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فيبقى الكلام في صحة الملازمة المذكورة وعدمها وقد قال السيد
المرتضى في الذريعة واما حد المحظور فهو القبيح الذي قد اعلم المكلف قبحه او دل على ذلك من حاله
وذهب الفاضل الزركشي في شرح جمع الجوامع الى ان الحسن والقبح ذاتيان والوجوب والحرمة شرعيان
وانه لا ملازمة بينهما فقال تنبيهات الاول ان المعتزلة لا ينكرون ان الله تعالى هو الشارع
للاحكام انما يقولون ان العقل يدرك ان الله تعالى شرع احكام الافعال بحسب ما يظهر من مصالحها
ومفاسدها عندهم مؤديان الى العلم بالحكم الشرعي والحكم الشرعي تابع لهما لا عينهما فما كان
حسنا جوزه الشرع وما كان قبيحا منعه فصار عند المعتزلة حكمان احدهما عقلي والآخر شرعي
تابع له فبان انهم لا يقولون انه يعني العقاب **الثاني** ما اقتصر عليه المصنف من حكاية قولهم هو المشهور
وهو الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني وتوسط قوم فقالوا قبحها ثابت بالعقل والعقاب يتوقف
على الشرع وهو الذي ذكره اسعد بن علي الزنجاني من اصحابنا وابو الخطاب من الحنابلة وذكره
الحنفية وحكوه عن ابي حنيفة نصا وهو المنصور لقوته من حيث النظر وآيات القرآن المجيد وسلامته
من الوهن والتناقض فههنا امران الاول ادراك العقل حسن الاشياء وقبحها والثاني ان ذلك
كاف في الثواب والعقاب وان لم يرد شرع ولا ملازمة بين الامرين بدليل وما كان ربك
مهلك القرى بظلم اي بقبيح فعلهم واهلها غافلون اي لم يأتهم الرسل والشرائع وقوله ولولا
ان تصيبهم مصيبة بما قدمت ايديهم اي من القبائح فيقولوا لولا ارسلت الينا رسولا انتهى كلامه

الاركيني ولمبنى الغرض من نقل هذا الكلام الاحتجاج به بل التنبيه على ان الملازمة المذكورة مما قد تكلم
عليه جماعة من اهل البحث والنظر واعلم ان المحقق الطوسي ذكر في بعض تصانيفه ان القبح العقلي ما ينفر
الحكيم منه وينسب فاعله الى السفه وقال بعض المتأخرين من اصحابنا لا ايمان لانه كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نهي يبطل الحسن والقبح الذاتيين لانا نقول هنا مسئلتان الاولى الحسن والقبح الذاتيان والاخرى
الوجوب والحرمة الذاتيان والذي يلزم من ذلك بطلان الثانية لا الاولى وبينهما بون بعيد الا ترى
ان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة ونقيضه ليس بواجب انتهى كلامه وفي آخر كلامه
نظر ظاهر وقال السيد المرتضى في الذريعة في اثبات اباحة ما لم يرد به شرع بعد ادعاء
انتفاء المضرة العاجلة واما المضرة الآجلة فهي العقاب وانما يعلم انتفاء ذلك لفقد السمع الذي
بمثله يرد به لو كان ثابتا لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا ما علينا من المضار الآجلة التي هي العقاب
الذي يقتضيه قبح الفعل فاذا افتقدنا هذا الاعلام قطعنا على انتفاء المضرة الآجلة ايضا انتهى كلامه
القسم الثاني استصحاب حال العقل اي الحالة السابقة وهي عدم شغل الذمة عند عدم دليل
او امارة عليه والتمسك به بان يقال ان الذمة لم تكن مشغولة بهذا الحكم في الزمان السابق او الحالة
الاولى فلا تكون مشغولة في الزمان اللاحق او الحالة الاخرى وهذا انما يصح اذا لم يتجدد ما يوجب
شغل الذمة في الزمان الثاني ووجه حجيته حينئذ ان التكليف بالشيء مع عدم الاعلام به تكليف
الغافل وتكليف بما لا يطاق ويدل عليه الاخبار ايضا كما سيجيء مع ما فيه القسم الثالث اصالة النفي
وهي البراءة الاصلية قال المحقق الحلي ره اعلم ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى
مدع حكما شرعيا جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فيقول لو كان ذلك الحكم ثابتا لكان عليه
دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا ببيان مقدمتين الاولى انه لا دلالة عليه
شرعا بان ينضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان
هذا الحكم ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم تكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق
للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة لكانت ادلة منحصرة فيها

لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلا على نفي الحكم انتهى كلامه في كتاب
الاصول ولا يخفى ان بيان هاتين المقدمتين مما لا سبيل اليه الا فيما يعم به البلوى اما الاول وهو
عدم السبيل الى البيان فيما لا يعم به البلوى فلان جل احكامنا معشر الشيعة بل كلها مستفادة
من الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين وظاهر انهم ع لم يتمكنوا من اظهار جميع الاحكام
بما ظهر وهم لم يتمكنوا من اظهاره على ما هو عليه في نفس الامر للتقية على انفسهم وعلى شيعتهم من
حكام الظلمة والحسدة الكفرة ثم هذا يتم عند المخالفين القائلين بان النبي ص اظهر كل ما جاء به
عند صحابه وتوفرت الدواعي على اخذه ونشره ولم يقع بعده ع فتنة اوجبت اخفاء بعضه ويجوز
خلو بعض الوقايع من الحكم الشرعي ح اذا تتبع الفقيه ولم يجد دليلا على واقعة علم انتفاء الحكم الشرعي
فيها في نفس الامر وهذا عندنا باطل لان النبي ص اودع كل ما جاء به عند عترته الطاهرين ع مما يحتاج
الناس اليه الى يوم القيمة ولم تخل واقعة عن حكم حتى ارش الخدش كما نطق به النصوص وامر الناس
بسؤالهم والرد اليهم وعلى هذا فكيف يعلم من هذا الدليل بعد التتبع بما في نفس الامر لانه تكليف بما لا
يطاق ويدل عليه الاخبار الكثيرة روى ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه في بحث جواز القنوت
بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي باب الاستطاعة من كتاب التوحيد
في الصحيح عن حريز بن عبد الله ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسع الخطأ والنسيان وما
استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة
في الخلق ما لم ينطقوا بشفة وهذا الحديث مذكور في اوائل من لا يحضره الفقيه ايضا ولا يخفى ما في
فيه من قبيل ما لا يعلمون وذكر في باب التعريف والحجة والبيان حدثنا احمد بن محمد بن يحيى العطار
رض عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن داود بن فرقد عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي
عبد الله ع قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وهذه الرواية في الكافي في باب حجج
الله تعالى على خلقه وروى ابن بابويه ايضا بسنده عن حفص بن غياث القاضي قال قال ابو عبد الله ع
من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وفي الزواد من المعيشة من الكافي بسنده عن عبد الله بن سنان عن

ابي عبد الله ع قال كل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه
وبمعناه رواية اخرى عنه ايضا ع ونقل عن كتاب المحاسن للبرقي انه روى عن ابيه عن درست بن ابي
منصور عن محمد بن حكيم قال قال ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون
فها ووضع يده على فيه فقلت ولم ذلك قال لان رسول الله ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده
وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة وقد يتوهم منافاة هذه الرواية للروايات السابقة والحق
عدمها لانها محمولة على تعيين الواقعي او على عدم الافتاء وان جاز العمل بنفسه فتأمل وفي كتاب
التوحيد لرئيس المحدثين ابن بابويه حدثنا ابي ره قال حدثنا عبد الله بن جعفر الحميري عن احمد
بن محمد بن عيسى عن الحجال عن ثعلبة بن ميمون عن عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله ع
عمن لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا واما الثاني وهو السبيل الى بيان المقدمتين المذكورتين وا
امكانه فيما يعم به البلوى كنجاسة ارض الحمام ونجاسة الغسالة ووجوب قصد السورة المعينة عند
البسملة ووجوب نية الخروج ونحو ذلك فلكون امكان بيان المقدمتين المذكورتين فلان المحدث
الماهر اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم ع في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر لعموم
البلوى بها ولم يظفر بحديث يدل على ذلك الحكم يحصل له الظن بعدمه لان جما غفيرا من العلماء
اربعة آلاف منهم تلامذة الصادق ع كما نقله في المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا ع في مدة من يد
على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة ع اظهار الدين عندهم وتاليفهم كلما يسمعونه منهم
والفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان مبنى الاستدلال في القسم الثاني على انتفاء الحكم في الزمان
السابق واجرائه في اللاحق بالاستصحاب فيرد عليه ما يرد على حجية الاستصحاب في نفي الحكم
الشرعي دون نفسه الحكم وبناؤه في هذا القسم على انتفاء الدليل على ثبوت الحكم في الحال سواء
وجد في السابق اولا نعم لما اعتبر في القسم الثاني عدم العلم بتجدد ما يوجب ثبوت الحكم في الزمان
اللاحق بعد الفحص المعتبر في الحكم ببراءة الذمة كان كل موضع يصح فيه الاستدلال بالقسم الثاني
يصح بهذا القسم ايضا فلذا لم يفرق جماعة بينهما وعدوهما واحدا واعلم ان الشهيد الثاني ره ذكر في

تمهيد القواعد ان الاصل يطلق على معان الاول الدليل ومنه قولهم الاصل في هذه المسئلة الكتاب والسنة
والثاني الراجح ومنه قولهم الاصل في الكلام الحقيقة الثالث الاستصحاب ومنه قولهم لو تعارض الاصل والظاهر
الاصل مقدم الا في مواضع كما ذكره الشهيد الاول في قواعده الرابع القاعدة ومنه قولهم لنا اصل وقولهم الاصل
في البيع اللزوم والاصل في تصرفات المسلم الصحة اي القاعدة التي وضع عليها البيع بالذات وحكم المسلم بالذات
اللزوم في بيعه والصحة في تصرفاته لان وضع البيع شرعا لنقل مال كل من المتبايعين الى الاخر والمراد
حادث ظ بالراجح ما يترجح اذا خلي الشيء ونفسه مثلا اذا خلي الكلام ونفسه يحمله المخاطب على المعنى الحقيقي لانه
ح والمراد من الاصل في قولهم الاصل براءة الذمة هذا المعنى واما قولهم الاصل في كل ممكن عدمه فيمكن حمله
على الحالة الراجحة حتى يكون من القسم الثاني ويمكن حمله على الحالة السابقة حتى يكون من القسم الثالث اذا
عرفت هذا فالاصل بالمعنى الاول لا شك في حجيته وكذا بالمعنى الثاني اذا كان في براءة الذمة مع عدم
علة الخروج عنه او كان الرجحان من نص شرعي وبالثالث سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى واما بالمعنى الرابع اي القاعدة
فان كانت تلك القاعدة مستفادة من نص شرعي او اجماع كذلك فالظاهر انه حجة والا فلا فقولهم الاصل
في الاشياء الطهارة اصل مستفاد من الشرع لان النجاسة هو ما ملابسته في الصلوة اختيارا والنجاسة
ما حرم استعماله في الصلوة والاغذية للاستقذار وللتوصل الى الفرار والتعريفان من الشهيد الاول ره
في قواعده فالشارع لما امر بالصلوة مستقبلا طاهرا ساترا مما يصلح عنه للماهية بأي شيء كان والبدن
متلطخ بأي شيء كان فاذا اخرج بعض الاشياء وهو النجاسات بقي الباقي على عدم مانعيته من الصلوة و
تحقق الصلوة معه وهو معنى الطهارة فتكون طهارة الاشياء مستفادة من الامر بالصلوة مع الساتر
كما ان قواعد النجاسات اذا كان في البدن او في الثوب وكذا قولهم الاصل في الاشياء الحل لقوله تعالى خلق لكم
اباحة ما في الارض جميعا فان ما في الحصر ولهذا يفهم عموم انواع الانتفاع ايضا فانه لو ذكر كان المراد
انتفاع خاص معين غير معلوم للمخاطبين لم يكن هناك امتنان لان العقل يحكم بوجوب اجتناب ما فيه
ما فيه احتمال النفع والضرر وايضا يدل عليه قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل
به لغير الله وقوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا

النساء آ الآية وقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كلوا مما في الارض حلالاً طيباً وقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرماً على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دماً مسفوحاً او لحم خنزير وفي هذه الآية اشعار بان اباحة
الاشياء ثابتة في العقول قبل الشرع لانحصار صورة الاستدلال على الحل بعدم وجدان التحريم الا للاشياء
الخاصة فتأمل وكذا قولهم الاصل في الافعال الاباحة لما مر من قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما اشبهه
بعده من الاخبار الكثيرة المذكورة في هذا القسم ولعل ابقاء هنا قسماً من الاصل كثيراً ما يستعمله الفقهاء
وهو اصالة عدم الشيء واصالة عدم تقدم الحادث بل هما قسمان والتحقيق ان الاستدلال بالاصل بمعنى النفي
والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف لا على اثبات الحكم الشرعي ولهذا لم يذكره الاصوليون
في الادلة الشرعية وهذا يشترك فيه جميع اقسام الاصل المذكورة مثلاً اذا كان اصالة براءة الذمة مستلزمة
لشغل الذمة من جهة اخرى فح لا يصح الاستدلال بها كما اذا علم نجاسة احد الاناءين مثلاً بعينه واشتبه
بالآخر فان الاستدلال باصالة عدم وجوب الاجتناب عن احدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب من
الآخر وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما والزوجة المشتبهة بالاجنبية والحلال المشتبه
بالحرام والمحصور ونحو ذلك وكذا اصالة العدم كان يقال الاصل عدم نجاسة هذا الماء وهذا الثوب فلا
يجب الاجتناب عنه الا اذا كان شاغلاً للذمة كان يقال في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك في كريته الاصل
عدم بلوغه كراً فيجب الاجتناب عنه وكذا في اصالة عدم تقدم الحادث فيصح ان يقال في الماء الذي وجد فيه
نجاسة بعد الاستعمال ولم يعلم هل وقعت النجاسة قبل الاستعمال او بعده الاصل عدم تقدم النجاسة فلا
يجب غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ولا يصح اذا كان شاغلاً للذمة كما اذا استعمل ماء
ثم ظهر ان ذلك كان في وقت نجاسته طهوراً لغافل كونه عليه دمعه ولم يعلم ان الاستعمال هل كان قبل تطهيره
او بعده فلا يصح ان يقال الاصل عدم تقدم تطهيره فيجب اعادة غسل ما لاقى ذلك الماء في ذلك الاستعمال
لانه اثبات حكم بلا دليل فان حجية الاصل في النفي باعتبار قبح تكليف الغافل ووجوب اعلام المكلف بالتكليف
ولهذا يحكم ببراءة الذمة عند عدم الدليل فلو ثبت حكم شرعي بالاصل يلزم اثبات حكم شرعي من غير دليل وهو
باطل اجماعاً فان قلت فلم لا يكون الاصل فيما لا يدل عليه دليل التوقف لما روي عن الشيخ السعيد قطب الدين

الراوندي عن ابن بابويه

الراوندي عن ابن بابويه قال اخبرنا ابن اسعد قال اخبرنا ابن عبد الله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير
عن جميل بن دراج عن ابي عبد الله ع قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة
وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وفي الكافي في باب اختلاف
الحديث في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في
امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقى من يخبره
فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك وفي آخر حديث عمر بن حنظلة
عن الصادق ع قال قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى
من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي آخره انه بعد سؤاله وجوه الترجيح
في الخبرين المختلفين قال فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام
في الهلكات وفي باب النهي عن القول بغير علم بسنده عن ابي عبد الله ع قال انهاك عن خصلتين فيهما هلك
الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم وفي الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال
قال ابو عبد الله ع اياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم
وغيرها من الروايات المذكورة في هذا الباب والذي يجده او يكون الحكم فيها العمل بالاحتياط لما
رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا
الحسن ع عن رجلين اصابا صيداً وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزاء فقال لا بل عليهما
جميعاً ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال
اذا اصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسألوا عنه فتعلموا اذ الامر بالاحتياط يدل
على عدم جواز القول بالبراءة الاصلية والا لقال فعليكم بالبراءة الاصلية وروى الشيخ في مجالسه في الموثق
عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع
يتوارى القرص ويقبل الليل ارتفاعاً وتستر عنا الشمس وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون
فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائماً او انتظر حتى تذهب الحمرة التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى

مذهب الخصم وتأخذ بالحائطة لدينك ولا يخفى انه صريح في طلب الاحتياط ونقل عن محمد بن جمهور الاحسائي
في كتاب عوالي اللآلي انه قال روى العلامة ره مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر ع
فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ فقال يا زرارة خذ بما
اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف
الاحتياط الحديث قلت الجواب اما عن ادلة التوقف فاولا بمنع ان ما لم يرد فيه دليل ولم يرد
فيه نص شرعي داخل في تحت الشبهة اذ ادلة التوقف واردة فيما ورد من الشرع نصان متعارضان
فالحاق غير المنصوص قياس باطل عند العاملين به لانتفاء الجامع بين الاصل والفرع وثانيا بان
ويرد عليهم ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغيره كذا من
الاخبار التي مر بعضها اخص مطلقا منه وهو فيه عن حكم الشبهة على تقدير تسليم شمول احاديث التوقف
له وكونه شبهة وثالثا بان الاخبار الدالة على التوقف عند تعارض الامارتين معارضة بما دل على التخيير
عند التعارض كما لا يخفى فيتعين وجوب التوقف في الشبهة المذكورة انه تطوع ورابعا بان الحرام ما
يجب اجتنابه وهذه الاخبار كالصريحة في ان الشبهة ليست من المحرمات فلا يكون اجتنابها واجبا بل
لما كانت مما قد يجر ويفضي الى ارتكاب الحرام يكون اجتنابها مستحبا وارتكابها مكروها ولهذا وقع طلب
ترك ارتكاب الشبهة في هذه الروايات بطريق النصيحة والموعظة لا بطريق صيغة النهي الظاهر في التحريم فتأمل
واما عن ادلة الاحتياط فعن الرواية الاولى فلانا نمنع انه من قبيل ما نحن فيه لان باصابة الصيد اشتغال
ذمة كل من الرجلين فيجب العلم ببرائة الذمة ولا يحصل الا بجزاء تام من كل واحد منهما فلا يجوز التمسك
فيه باصالة برائة الذمة والحاصل انه لا قطع باشتغال الذمة بشيء ويكون لذلك الشيء فردان باحدهما
يحصل البرائة قطعا وبالآخر يشك في حصول برائة الذمة فانه ح لا اعلم خلافا في وجوب الاتيان
بما يحصل به يقينا برائة الذمة لقولهم ع لا ينقض اليقين الا بيقين مثله وغيره كذا ونحن نجوز التمسك
بالاصل فيما لم يقطع باشتغال الذمة وهذا ظاهر وثانيا بتسليم عدم جواز العمل بالاصل مع
التمكن من الرد الى الائمة ع والسؤال عنهم ع لان العمل بالاصل مع حضورهم والتمكن من سؤالهم بمنزلة

العمل بالاصل في هذا الزمان

العمل بالاصل في هذا الزمان من دون الفحص والتفتيش عن النص هل هو متحقق اولا وهو غير جائز بالاجماع
وعن الرواية الثانية اولا بمثل الاول من الاولى فان اشتغال الذمة بالصلوة معلوم ولا يحصل يقين
البراءة الا بالتاخير حتى تذهب الحمرة وثانيا بان الظ من قوله ع ارى لك ان تنتظر الاستحباب لا الوجوب
وح يكون دالا على حصول البراءة بالتقديم ايضا وعن الرواية الثالثة بعد الاغماض عن سندها
اولا انه ليس من قبيل ما نحن فيه لانه منصوص ولكن ورد فيه نصان متعارضان فالحاق
غير المنصوص به قياس كما مر وثانيا بانه معارض بالاخبار الدالة على التخيير وجواز العمل بكل
من الخبرين وثالثا بانه معارض بالاخبار الدالة على التوقف لان التوقف عبارة عن ترك الامر
المحتمل للحرمة وحكم آخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم
آخر ما عدا التحريم كما هو ظ موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط
فقد سهى وغفل ورابعا باحتمال ان يكون المراد بالاخذ بما فيه الحائطة لدينك الاخذ بما وافق
كتاب وترك ما خالف كتاب اذ ليس هذا الوجه من الترجيح مذكورا في هذه الرواية مع انه مذكور
في جميع الروايات الواردة في هذا الباب بدلا عن الوجه المذكور في هذه الرواية وخامسا بامكان
الحمل على الاستحباب ويشعر باستحباب الاحتياط في ترك ما يحتمل التحريم صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا
فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة
بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالته
انها في عدة فقال احدى الجهالتين ان يعلم ذلك محرم عليه ام بجهالته اهون من الاخرى الجهالة بان
الله حرم عليه ذلك وذلك لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم
اذا انقضت عدتها فهو معذور في ان يتزوجها الحديث ولا يخفى انه يظهر من الرواية قدرته
على الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بانها في عدة ويظهر منه انه معذور في ترك هذا
الاحتياط ولهذا اهون فيه اشعار باستحباب الاحتياط مع العلم بالتحريم في العدة والجهل بالعدة

فيرجع التأييد نظرا الى البرائة الاصلية وذكر في الذكرى انه راجع اليها والحق انه قسم من اقسام اصالة البرائة
ولا وجه لعده وجها على حده الا اني التزمت ان اورد كل ما عدوه في ادلة العقل ثم اذكر ما هو الحق فيه
واعلم ان التمسك بهذا القسم لا يكاد يصح الا ان يعلم تحقق اجماع شرعي او دليل آخر على ثبوت الاول والا
فشغل الذمة معلوم فيجب تحصيل العلم ببراءة الذمة ولا يعلم بالاقل وقد عرفت ما في حجية الاصل اذا
كان من هذا القبيل القسم الخامس التمسك بعدم الدليل فيقال عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه
قال في المعتبر وهذا يصح فيما علم انه لو كان هناك دليل لظفر به اما لا مع ذلك فيجب التوقف ولا يكون
ذلك الاستدلال حجة وكلامه في غاية الجودة فيما يعم به البلوى يمكن التمسك بهذه الطريقة واما
في غيره فيحتاج الى المقدمتين المذكورتين ولا يتم الا بيانهما مع استحالته عندنا لما عرفت فلا نعيده
قال في الذكرى ومرجع هذا القسم الى اصالة البرائة والكلام ان الفقهاء يستدلون بهذه الطريقة على
نفي الحكم الواقعي وباصالة البرائة على عدم تعلق التكليف وان كان هناك حكم في نفس الامر فلذا عدا
قسمين واختلف العامة في ان عدم المدرك هل هو مدرك شرعي لعدم الحكم اولا وقد عرفت تمام
جلية الحال والحق عندنا انه لا يوجد واقعة الا ولها مدرك شرعي ببركات ائمة الهدى عليهم السلم ولا اقل
من اندراجها فيما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وفي كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وفي
اخبار التوقف وغيره كما مر فلا تغفل القسم السادس استصحاب حال الشرع وهو التمسك بثبوت
ما ثبت في وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلاني
قد كان ولم يعلم عدمه وكل ما هو كذلك فهو باق وقد اختلف فيه العامة بينهم فنفاه جماعة
واثبته اخرى واختاره منا العلامة ره ونسب اختياره الى المفيد ايضا ره وانكره المرتضى
والاكثر من المتكلمين حجة المثبتين ان ما تحقق وجوده ولم يظن طرو مزيل له فانه يحصل الظن ببقائه
وبانه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل فيكون حجة وفيه انه مبني على حجية مطلق الظن وهو
عندنا غير ثابت والمسائل التي ذكروها ليس حجيتها من جهته كما ستطلع عليه وحجة النافين ان الاحكام
الشرعية لا تثبت الا بالادلة المنصوصة من قبل الشارع والاستصحاب ليس منها وتحقيق المقام لا بد من

ذكر كلام

ايراد كلام يتضح به حقيقة الحال فنقول الاحكام الشرعية تنقسم الى ستة اقسام الاول والثاني الاحكام
الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائية المطلوب
فيها الكف والترك وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس
الاحكام الوضعية كالحكم على الشيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع منه والمضايقة بمنع ان الخطاب
الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن فيه بصدده اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب شيء فلا
يخلو اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء ذلك الوقت
ثابت بذلك الامر فالتمسك ح في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الاول
حتى يكون استصحابا وهو ظ وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا فذمة المكلف
مشغولة حتى يأتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه نسبة واحدة في كونه اداء في كل جزء منها
سواء قلنا بان الامر للفور اولا والتوهم بان الامر اذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل
فهذا ايضا ليس من الاستصحاب في شيء ولا يمكن ان يقال بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب
فان هذا لم يقل به احد ولا يجوز اجماعا وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لان
مطلقه يفيد التكرار والتخييري ايضا كذلك فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية لا يتصور فيها الا
ستدلال بالاستصحاب واما الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كالدلوك
لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والزلزلة لصلوتها والايجاب والقبول لاباحة التصرفات والا
ستمتاعات في الملك والنكاح وفيه لتحريم ام الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلوة الى غير ذلك
فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو
خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب
وقتا وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو آخر
فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من
اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء آخر بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة

واما ان لجواز التمسك باصالة برائة الذمة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث شروطا
احدها ما مر من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى ثانيها ان لا يتضرر بسبب التمسك
به مسلم او من في حكمه مثلا اذا فتح انسان قفص الطاير فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك
رجلا فهرب دابته فضلت ونحو ذلك فانه ح لا يصح التمسك ببرائة الذمة بل ينبغي للمفتي التوقف
من الافتاء ولصاحب الواقعة الصلح اذا لم يكن منصوصا بنص خاص او عام لاحتمال اندراج مثل
هذه الصورة في قوله ع لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وفيما يدل على حكم من اتلف مال الغير اذ
نفي الضرر غير محمول على نفي حقيقته لانه غير منفي بل الظ ان المراد به نفي الضرر من غير جبران
بحسب الشرع والحاصل ان في مثل هذه الصورة لا يحصل العلم بل ولا الظن بان الواقعة غير منصوصة
وقد عرفت ان شرط التمسك بالاصل فقدان النص بل يحصل القطع ح بتعلق حكم شرعي بالضار
ولكن لا يعلم انه مجرد التعزير او الضمان او هما معا فينبغي للضار ان يحصل العلم ببرائة ذمته با
لصلح وللمفتي الكف من تعيين حكم لان جواز التمسك باصالة برائة الذمة والحال هذه غير معلوم
وقد روى البرقي في كتاب المحاسن عن ابيه عن درست بن ابي منصور عن محمد بن حكيم قال
قال ابو الحسن ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا واذا جائكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه
فقلت ولم ذلك قال لان رسول الله ص اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون
اليه من بعده الى يوم القيمة فان قلت هذه الرواية كما تدل على حكم ما اذا حصل الضرر تدل
على غيره ايضا قلت لا لانا ندعي انه ليس داخلا فيما لا تعلمون فان قبح تكليف الغافل غير
معلوم للاخبار المذكورة واما في صورة الضرر فكون التكليف ح تكليفا للغافل غير معلوم لان
الضار يعلم انه صار سببا لاتلاف مال محترم واشتغال الذمة ح في الجملة مما هو مركوز في الطباع
وكذا في كونه مما يجب عليه عند العباد وفي الورود فيه نهي وثالثها ان لا يكون الامر المتمسك
فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به لو وقع الاختلاف في صلوة هل هي ركعتان
او اكثر او اقل في نفي الزائد وعلى هذا القياس بل كل شيء ثبت فيه اجزاء ذلك المركب كان داخلا

جزئية ما لم يذكر

جزئية ما لم يذكر فيه فيكون نفي ذلك المختلف فيه ح منصوصا او معلوما بالاصل كما لا يخفى ثم اعلم ان
جماعة من الفقهاء كثيرا ما يستعملون الاصل المحمول على العدم والعبد القاصر لم يظفر بوجه على ادعاء اصالة
اصالة الوجود كما قال الاصل عدم الاسباب يعني اذا تحقق امارة لشيء فالاصل عدم الاكتفاء بفعل لكل شيء
فرع واحد بل يلزم فعل متعدد اذا تعدد سببه وكذا كثيرا ما يستعملون لفظ الاصل في موضع لا يرجع
الى الاصل المذكور انه حجة ولا الى القاعدة المستفادة من الشرع والشهيد الاول في القواعد استعمل لفظ
الاصل في مواضع منها صحيح ومنها لا يظهر له وجه وقال الاصل عدم اجزاء كل من الواجب والندب عن الاخر
وقال الاصل ان النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره وقال الاصل عدم بلوغ الماء كرا او قال وقد يتعارض
الاصلان كدخول الماموم في صلوة وشك هل كان الامام راكعا او رافعا ولكن يؤيد الثاني بالاحتياط
وقال الاصل صحة البيع وقال الاصل عدم القبض الصحيح يعني المبيع وقال الاصل عدم معرفة المشتري بصفة
المبيع وقال وقد يتعارض الاصل والظاهر وقال الاصل عدم تقدم الاسلام وقال الاصل السلامة من العلة
وقال الاصل في اللفظ الحقيقة فيحمل على الحقيقة الواحدة وقال الاصل في الكلام الحقيقة وقال الاصل يقتضي
قصر الحكم على مدلول اللفظ وانه لا يتعدى الى غيره الا بدليل وقال الاصل عدم تحمل الانسان عن غيره ما لم يأذن
له وقال الاصل ان كل واحد لا يملك احيا غيره وقال الاصل في الاحكام التابعة للمسميات ارتباطها بحصول
تمام المسمى وقال الاصل عدم تداخل الاسباب وقال الاصل في البيع اللزوم وقال الاصل في العقود الحلول
وقال الاصل في الميراث النسبي التولد وفي السببي الانعام بالعتق وقال الاصل في الهبة المستحبة ان لا تكون
مستحبة لامتناع زيادة الوصف على الاصل الى غير ذلك من مواضع من الاصل التي ذكروها بعدما
احطت بشرائط العمل بالاصل يمكن من معرفة الصحيح منها من غيره بعد اطلاعك في جميع الفروع الفقهية
مثلا قوله الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس مما يعم اقسام البيع وهكذا والغرض من نقل جملة
من مواضع استعمال الاصل ان تختبر نفسك في المعرفة وتشحذ ذهنك وتحقيق الاصل على هذا الوجه مما
لا تجده في غير هذه الرسالة والله اعلم القسم الرابع الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر كما نقول
بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ربع قيمتها فيقول المستدل تثبت الربع اجماعا

واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما مر ان الاستصحاب المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية
اعني الاسباب والشرائط والموانع للاحكام الخمسة من حيث انها كذلك ووقوعه في الاحكام الخمسة انما
هو بتبعيتها كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة اذا زال التغير من قبل نفسه بانه يجب الاجتناب عنه
في الصلوة لوجوبه قبل زوال تغيره فان مرجعه الى ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فيكون
كذلك بعده ويقال في المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة ان صلوته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا
بعده اي كان مكلفا ومامورا بالصلوة بتيممه قبله فكذا بعده فان مرجعه الى انه كان متطهرا قبل وجدان
الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط فالحق مع قطع عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم
بوجود السبب او الشرط او المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا
يخفى فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتا في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات
انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف واذا زال ذلك العلم بطرو شك بل وظن ايضا
يتوقف عن الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا الا ان الظ من الاخبار انه اذا علم وجود شيء فانه يحكم به حتى يعلم
زواله روى زرارة في الصحيح عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان
عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب
وجب الوضوء قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك
امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين اخر فان
اليقين والشك عام او مطلق ينصرف الى العموم في مثل هذه المواضع بل صرح الشهيد في بان الجنس المعرف
باللام او الاضافة للعموم وادرج ابن الحاجب في مختصره في الفاظ العموم من غير نقل خلاف فيه ثم ذكر
الفاظا اختلف في عمومها ومع التنزل عن ذلك فالظ هنا العموم فانه ع استدل على ان الوضوء اليقيني لا ينقض
بشك النوم بقوله ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ولو كان مراده انه لا تنقض يقين الوضوء ابدا بشك النوم
كان عينا للمقدمة الاولى فتأمل الاستدلال يقتضي ان يكون عاما وايضا فان حمل المعرف باللام هنا
على العهد يحتاج الى قرينة مانعة عن الحمل على استغراق الجنس وليست متحققة قال الشيخ في اوايل بحث

المعرفة والنكرة

المعرفة والنكرة فكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة كونه بعضا من كل فنظرك ذلك الاسم فان لم يكن معه
قرينة حالية ولا مقالية دالة على انه بعض مجهول من كل كقرينة الشراء الدالة على ان المشتري بعض في قولك
اشتر اللحم ولا دلالة على انه بعض معين كما في قوله تعالى او اجد على النار هدى فهي اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي
والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم صرح في الاستدلال على وجوب حمله على الاستغراق ثم قال فعلى هذا
قوله ص الماء طهور اي كل الماء والنوم حدث اي كل النوم اذ ليس في الكلام قرينة البعضية لا مطلقة ولا
معينة ثم ذكر قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اي كل واحد منهم وقال العلامة التفتازاني في
في المطول في بحث تعريف المسند اليه باللام اللفظ اذا دل على الحقيقة باعتبار وجودها في الخارج فاما ان
يكون لجميع الافراد او لبعضها اذ لا واسطة بينهما في الخارج فاذا لم يكن للبعضية لعدم دليلها وجب
ان يكون للجميع والى هذا ينظر صاحب الكشاف حيث يطلق لام الجنس على ما يفيد الاستغراق كما ذكر في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر انه للجنس وقال في قوله تعالى ان الله يحب المحسنين ان اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته
الذين تقدم ذكرهم انتهى فان حمل لام الجنس على البعض يحتاج الى الدليل دون حمله على الجميع ثم لا يخفى ان
اليقين والشك مما لا يمكن اجتماعهما في وقت واحد فالمراد انه اذا تيقن وجود امر يجب الحكم بوجوده الى ان
يتحقق يقين اخر ويعاضده صحيحة اخرى لزرارة ايضا وفي اخرها قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن
ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت
على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا قلت فاني قد علمت انه قد اصابه
ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين من
طهارتك تمام الحديث وههنا لا يمكن ان يحمل اليقين على يقين طهارة الثوب والشك على الشك في
نجاسة الثوب بلا معارض اصلا لما مر وفي الكافي في باب السهو في الفجر والمغرب والجمعة في الصحيح
عن زرارة عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز الثنتين قال يركع
ركعتين الى ان قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه
ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ومما يدل

على انه يبني على غير خشية وفي التهذيب عن بكير قال قال لي ابو عبد الله ع اذا استيقنت انك قد توضأت
فاياك ان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت وروى حماد عن ابي عبد الله ع كل شي
طاهر حتى تعلم انه قذر فاذا علمته فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك وروى عبد الله بن سنان
في الصحيح قال سأل رجل ابا عبد الله ع وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل
لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه قال ابو عبد الله ع صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك
قد اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن نجاسته فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه
وروى حريز في الصحيح قال سألت ابا جعفر ع عن السمن والجبن نجده في ارض المشركين بالروم انأكله
فقال اما ما علمت انه قد خلطه الحرام فلا تأكل واما ما لم تعلم فكل حتى تعلم انه حرام وروى عبد
الله بن سنان في الصحيح قال قال ابو عبد الله ع كل شي فيه حلال وحرام فهو لك حلال ابدا حتى
تعرف الحرام بعينه فتدعه وروى مسعدة بن صدقة في الموثق عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول
كل شي هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد
اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي
اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وروى
بعدة طرق عن الصادق ع كل ماء طاهر حتى تستيقن انه قذر لا يقال هذه الاخبار الاخيرة انما تدل
على حجية الاستصحاب في مواضع مخصوصة فلا تدل على حجيته على الاطلاق لانا نقول لما دل على ما ذكرت
من انه ورد هنا في مواضع مخصوصة لا ان العقل يحكم من بعض الاخبار الدالة على حجيته مطلقا ومن حكم
الشارع به في مواضع كثيرة كحكمه باستصحاب الملك وجواز الشهادة به حتى يعلم الرافع والبناء على
الاستصحاب في بقاء الليل والنهار وتقدم تحريم تزويج زوجاته وجواز عتق العبد الآبق عن الكفارة
الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة بان الحكم في خصوص هذه المواضع بالبناء على الحالة السابقة ليس لخصوص
هذه المواضع بل لان اليقين لا يرفعه الا يقين مثله وينبغي ان يعلم ان العمل بالاستصحاب شروطها الاول
ان لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل

مخصوصة

شرائط العمل بالاستصحاب بعضها

اجماعا

اجماعا الثاني ان لا يحدث في الوقت الثاني امر يوجب انتفاء الحكم الاول فالقائل بالاستصحاب ينبغي له غاية
الملاحظة في هذا الشرط مثلا في مسألة من دخل في الصلاة بالتيمم ثم وجد الماء في اثناء الصلاة ينبغي للقائل
بالبناء على تيممه واتمام الصلاة للاستصحاب ملاحظة ما دل على ان التمكن من استعمال الماء ناقض
للتيمم هل هو مطلق او عام بحيث يشمل هذه الصورة او لا فان كان الاول لا يجوز العمل بالاستصحاب لانه
يوجب فقد الشرط الاول حقيقة والا فيضعف التمسك به وفي مسألة من طلق زوجته المرضعة ثم تزوجت
بعد العدة بزوج آخر وحملت منه ولم ينقطع لبنها فالحكم بان اللبن للزوج الاول للاستصحاب كما فعله
المحقق في الشرائع وغيره يتوقف على ملاحظة ما دل على ان لبن المرأة الحامل من الذي حملت منه هل يشمل هذه
الصورة او لا فعلى الاول لا يصح الاستصحاب لانه اما ان يتعين الحكم بالثاني او يصير من قبيل تعادل الامارتين
فيحتاج الى الترجيح وعلى الثاني يصح الثالث ان لا يكون هناك استصحاب آخر معارض يوجب نفي الحكم الاول
في الثاني مثلا في مسألة الجلد المطروح قد استدل جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح فانه في وقت
حياة ذلك الحيوان يصدق عليه انه غير مذبوح ولم يعلم زوال عدم المذبوحية لاحتمال الموت حتف انفه
فيكون نجسا لان الطهارة لا تكون الا مع الذبح فان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد
الثابتة في حال حياته اذا لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح وباستصحاب عدم الموت حتف انفه او نقول
الثابت اولا كعدم المذبوحية واستدل بعض آخر على النجاسة بان الذبح اسبابا حادثة والاصل عدم
الحادث فيكون نجسا وقد عرفت ايضا ان اصالة العدم انما هي مشروطة بشروط منها ان لا يكون مثبتا لحكم
شرعي مع انه معارض ايضا باصالة عدم اسباب الموت ايضا الرابع ان يكون الحكم الشرعي المترتب على الامر الموضوعي
المستصحب ثابتا في الوقت الاول اذ ثبوت الحكم في الوقت الثاني فرع لثبوت الحكم في الاول فاذا لم يثبت في
الزمان الاول فكيف يمكن اثباته في الزمان الثاني مثلا باستصحاب عدم المذبوحية في المسألة المذكورة
لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة لم تكن ثابتة في الوقت الاول وهو وقت الحياة والسر فيه ان عدم المذبوحية
لازم لامرين الحياة والموت حتف انفه والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو هو بل ملزومه
الثاني اعني الموت فعدم المذبوحية لازم اعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية العارض للحيوان مغاير لعدم

المذبوحة الغاية حرمته حتى انه وبالمعلوم ثبوته في الزمان الاول هو الاول لا الثاني فظاهر انه غير باقي
في الوقت الثاني في الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب اذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم
وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب الا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار في الوقت الثاني باستصحاب
بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الاول وفساده غني عن البيان الخامس ان لا يكون
هناك استصحاب آخر في امر ملزوم لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت في الشرع ان الحكم بكون الحيوان
ميتة يستلزم الحكم بنجاسة المايع القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء
ولا نجاسة الحيوان في مسئلة من رمى صيدا فغاب ثم وجد في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي
والى الماء وانكر بعض الاصحاب ثبوت التلازم وحكم بكلا الاصلين نجاسة الصيد وطهارة الماء
ولكن قد عرفت سابقا ان طهارة الاشياء ليست بالاستصحاب في وقت بل بالاصل بمعنى القاعدة المستفادة
من الشرع وكذا النجاسة قبل ثبوت الرافع الشرعي لان الحكم وقع في الاخبار في بيان تطهير النجس بالغسل
في الثوب والبدن والاناء واعادة الصلوة فيه وهي صريح في بقاء النجاسة فيكون بقاء النجاسة الى
حين الغسل مدلولا للاخبار فلا يكون بالاستصحاب وكذا وقع الامر باهراق الماء القليل النجس والنهي
الظاهر في الدوام عن التوضي والشرب من الماء النجس وهو كالصريح في استمرار النجاسة وورد الامر في
حق المربية للصبي بغسل قميصها في اليوم مرة وورد النهي عن الصلوة في الثوب المتنجس ومن المنع الى
قبل غسله وتجفيفه ثم في صحيحة محمد بن اسمعيل بن بزيع حين كتب يسئله عن الارض والسطح يصيبه
البول او ما اشبهه هل تطهره الشمس من غير ماء قال كيف يطهر من غير ماء الى غير ذلك مما يدل على بقاء النجاسة
واذا كان بقاء النجاسة الى حين المطهر الشرعي منصوصا من الروايات فكيف يمكن القول بانه بالاستصحاب
فمن بعض الامثلة المذكورة في شرايط الاستصحاب قد انضم اليها امر آخر من الادلة وهو الاصل بمعنى القاعدة
فالامثلة للتوضيح وقد يمكن اشتراط شرط آخر غير ما ذكرنا لكن يجمع في الحقيقة يرجع الى انتفاء المعارض
وعدم العلم والظن بالانتفاء قال المدقق الاسترابادي في الفوائد المكية بعد ايراد الاخبار الدالة على الا
ستصحاب المذكور لا يقال هذه القاعدة تقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله تعالى كما ذهب اليه المفيد والعلامة

فما عرفت هنا

من اصحابنا والناصبة قاطبة وتقتضي بطلان قول اكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به لانا نقول
هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة
بما ملخصه ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة عند النظر الدقيق والتحقيق الى انه اذا ثبت حكم
بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث
نقيضها فيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين
فالذي سموه استصحابا راجع بالحقيقة الى اسراء حكم الى موضوع آخر يتحد معه بالذات ويغاير بالقيد والصفات
ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له وتارة
بان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الاصل اي الحالة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان عليها انما يعمل بهما ما لم
يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محال النزاع بيان ذلك انه تواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بان كل ما يحتاج
اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند اهل
العلم عليهم السلام فعلم انه ورد في محال النزاع احكام مخزونة لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار عنهم عليهم السلام بحصر المسائل
في ثلث امر بين رشده اي مقطوع به ولا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك ووجوب
التوقف في الثالث انتهى كلامه بالفاظه ولا يخفى عليك ضعف هذين الجوابين اما الاول فلانه
لما ورد في الروايات بعدم نقض اليقين بالشك اليقين انما هو اذا تعلق وصف الموضوع بان من طهر لم
يجز العقل رفعه كالخفقة وشبهها للوضوء وظن النجاسة لطهارة الثوب في لبس النجس الثوب اصابته
ونحو ذلك فان سلم تبدل وصف الموضوع في هذه المواضع يكون الاخبار المذكورة حجة عليه والحاصل
لا نتمسك بالاستصحاب الا فيما علم وجود امر في وقت وقصد في وقت آخر امر يجوز العقل ان يكون ذا
للاول لا فيما ترتب حكم على امر موصوف بصفة بحيث يكون الحكم مرتبا على المركب من الموصوف والصفة جميعا
ثم زالت الصفة في الوقت الثاني فانا لا نحكم ببقاء ذلك الحكم في الوقت الثاني وهو ظاهر واما الثاني فلانا
لا نسلم انه غير داخل في اليقين رشده لان الاخبار ناطقة بان الحكم السابق باق الى ان يعلم زواله ولا يزال
بسبب الشك وهذا ظاهر وقال هذا الفاضل في الفوائد المدنية في اغلاط المتأخرين من الفقهاء

بعض من جملتها ان كثيرا منهم زعموا ان قوله عليه السلام لا تنقض يقينا ابدا بشك ابدا وانما تنقضه بيقين آخر
حال في نفس الاحكام تعالى ومن جملتها ان بعضهم توهم ان قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر يعم صورة
الجهل بحكم الله تعالى فاذا لم نعلم ان نطفة الغنم طاهرة او نجسة نحكم بطهارتها ومن المعلوم ان
مرادهم عليهم السلام ان كل صنف فيه طاهر وفيه نجس كالدم والبول واللحم والماء واللبن والجبن مما لم يميز الشارع
بين فرديه بعلامة فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذلك كل صنف فيه حلال وحرام مما لم يميز الشارع
بين فرديه بعلامة فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه انتهى كلامه ولا يخفى عليك ما في
كلامه فان قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر عام شامل لما اذا كان الجهل بوصول النجاسة
او بانه في الشرع مما هو طاهر او نجس مع ان الاول يستلزم الثاني الجاهل فان المسلم اذا اعار ثوبه
للذمي الذي يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير ثم يرده عليه فهو جاهل بان مثل هذا الثوب الذي مظنة
النجاسة هل هو مما يجب التنزه عنه في الصلوة وغيرها مما يشترط بالطهارة او لا فهو جاهل بالحكم الشرعي
مع انه عليه السلام قرر في الجواب قاعدة كلية بان ما لم تعلم نجاسته فهو طاهر والفرق بين الجهل بالحكم اذا
اذا كان تابعا للجهل بوصول النجاسة وبينه اذا لم يكن كذلك كالجهل بنجاسة نطفة الغنم مما لا يمكن
اقامة دليل عليه والتحقيق قد عرفت مما مر في القسم الثالث ان الطهارة في جميع ما لم يظهر مخرج عنها قاعدة
مستفادة من الشرع والتحقيق فرق بين نطفة الغنم وبين البول والدم واللحم وغيرها بالحكم طاهر فان النطفة
التي منها طاهرة كنطفة غير ذي النفس ومنها نجسة ومن العجب حكمه بالطهارة فيما اذا وقع الشك
في بول الفرس هل هو طاهر او نجس وحكمه بنجاسة نطفة الغنم عند الشك وكذا الكلام في الحلال
والحرام فان قلت قوله عليه السلام كل شيء طاهر حتى تستيقن انه قذر ظاهر في جواز البناء في جميع الاشياء
على الطهارة حتى تعلم النجاسة من غير فحص عن المعارض مع ان البناء على اصل الطهارة في نفس الاحكام
من المسائل الاجتهادية التي يحتاج ترجيحها الى الفحص عن عدم المعارض والتحقيق على هذا يلزم معذورية
من صلى مع البول مثلا عالما بانه بول غير المأكول اذا جهل نجاسة البول فيجب ان يكون المراد من الحديث
معذورية الجاهل باصابة النجاسة لثوبه او بدنه او نحو ذلك لا معذورية الجاهل مطلقا قلت ولا

بامكان الزام

بامكان الزام معذورية الجاهل بالنجاسة مطلقا من غير فحص لعدم الروايات وقائلنا بالزام معذورية
الجاهل بالنجاسة مطلقا اذا لم يتفحص يصدق بل يجب على المتفحص حتى يظهر عليه الحكم الواقعي ولو
بعدم الاطلاع على النجاسة بعد الفحص فان مقتضاه الحكم بالطهارة وثالثا بان ظاهر هذا الحديث
وان اقتضى عدم وجوب الفحص مطلقا الا انه مخصص بما دل على لزوم الفحص عن المعارض في حق المجتهد
في نفس الحكم حتى يجوز له الحكم بالطهارة ورابعا بالتزام لزوم الفحص مع الجهل باصل النجاسة او با
صابتها اذا كان موجبا للجهل بحكم الله تعالى لانه من قبيل الاجتهاد فمن علم ان ظن النجاسة لا اعتبار
به شرعا لا يلزمه الفحص عن ثوبه هل اصابته النجاسة اولا وقد دل عليه بعض الروايات ومن لم
يعلم ذلك وظن نجاسة ثوبه لا يبعد ان يقال انه يلزمه السؤال ان كان عاميا والفحص عن انه هل ورد
الشرع باجتناب مثل ذلك اولا ان كان مجتهدا واعلم ان الشهيد الاول قال في قواعد البناء على
الاصل وهو استصحاب ما سبق اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي الى ان يرد دليل وهو
المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ
وهو انما يتم بعد استقصاء البحث عن المخصص والناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود
سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في
مواضع النزاع كما تقول الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء للاجماع على انه متطهر قبل هذا الخارج
فيستصحب اذ الاصل في كل متحقق دوامه حتى يثبت معارض والاصل عدمه ومثله قال الشهيد الثاني
في كتاب تمهيد القواعد ولا يخفى عليك ان ما في القسم الاول والثاني قد مر مفصلا وقد عرفت ان الثاني
ليس من الاستصحاب واما الثالث فهو من الاستصحاب ولكن القاعدة في قوله استصحاب حكم ثبت شرعا وقصد
الثبوت بالشرع غير ظاهر العموم لدلالة الاستصحاب على ما حرره مر فتامل واما الرابع فيخرج ما يجري
في الثاني من جزء وجه من الاستصحاب ان كان المجمع عليه الثبوت مطلقا والا فلا يجوز الاستصحاب وما قد
يستدل في بعض المسائل بان هذا الحكم ثابت بالنص والاجماع انما هو الى هذا الوقت لما مر فلا دليل عليه
فيما بعده فلم يكن الحكم فيما بعده ثابتا فهو غير منتج فانه يجب التفتيش عن متن الحكم المجمع عليه هل هو مقيد

المؤقتة او حال اوموطه غير محدود فان كان الاول فالاستدلال صحيح والا فلا ولا يبعد تحقق الخلاف في ذلك اذا كان متن الاجماع غير محدد ودلالته يصير حجة على المخالف ثم اعلم ان حجية الاستصحاب والعمل به ليس مذهبا للمفيد والعلامة فقط من اصحابنا بل الظاهر انه مذهب الاكثر فان من تتبع كتب الفروع سيما في ابواب العقود والايقاعات يظهر عليه ان مدارهم في الاغلب على الاستصحاب يشهد بذلك شرح الشرايع للشهيد الثاني وقد صرح الشهيد الاول في قواعده باختياره في مواضع منها في قاعدة اليقين ونسب الشهيد الثاني اختياره في تمهيد القواعد الى اكثر المحققين حيث قال قاعدة استصحاب الحال حجة عند المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان القسم الرابع التلازم بين الحكمين فانه اذا ثبت تلازم حكمين وتحقق احدهما فانه يدل على تحقق الحكم الآخر والتلازم قد يكون مستفادا من الشرع كتلازم القصر في الصلاة والافطار في الصوم في السفر المستفاد من قوله عم اذا افطرت قصرت واذا قصرت افطرت وقد يكون مستفادا من حكم العقل كما يقال ان الامر بالشيء في وقت معين لا يزيد عليه يستلزم عدم الامر بضده في ذلك الوقت بعينه والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا مع قطع النظر عن كونه منصوصا ايضا وهذا مما لا يتوقف حكم العقل فيه على ورود الخطاب الشرعي ويندرج فيه امور يجب التنبيه فنحن نذكرها ونبين ما هو الحق في كل منها مقدمة الواجب وقد وقع الخلاف في ان وجوب الشيء هل يستلزم وجوب مقدمته اي ما يتوقف عليه ذلك الشيء اولا فقيل بالتلازم مطلقا وقيل لا مطلقا وقيل به اذا كانت المقدمة سببا لا غير وقيل به اذا كانت شرطا لا غير والاول مذهب اكثر القدماء والمحققين ولكن ادلتهم المنقولة مما لا يمكن التعويل عليها لضعفها كما يقال على تقدير عدم وجوب المقدمة يكون تركها جائزا فاذا تركت فان بقي التكليف بذي المقدمة حينئذ كان تكليفا بما لا يطاق والا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وهو ح وهذا الدليل عمدة ادلتهم وعليه يدور اكثر ادلتهم والجواب ان هذا الواجب لا يخلو اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول فان تضيق الوقت بحيث لو اتى بالمقدمة لا يمكن الاتيان بذي المقدمة الا فيما بعد وقته كالحج في الحرم مثلا ففيه نختار عدم

هكذا وجد والصواب استعمالها

في التلازم بين الحكمين

القسم الرابع

الاول

هذا التكليف

بقاء التكليف قوله يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا قلنا نعم يلزم ان لا يكون الواجب الموقت واجبا بعد وقته ولا فساد فيه فان الحج مثلا بعد ذي الحجة ليس واجبا فان قلت خروج الواجب عن كونه واجبا لمن استطاع الحج وترك السعي اليه بغير عذر وطلع عليه هلال ذي الحجة وهو في بلد بعيد لا يمكنه ادراك الحج في هذه السنة في وقته ان وجب عليه الحج في هذه السنة يلزم تكليفه بالحج عادة والا يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وفيه ثمن الوجوب قلت فلما كان وقوع الحج في هذه السنة في وقته محالا عادة فالتكليف به ح ينصرف الى التكليف بالفعل فيما بعد وقته فنختار عدم بقاء التكليف ح وليس الا خروج الواجب بعد وقته عن الوجوب لاستحالته ح بل يتحقق الاثم ح وان كان الوقت متسعا او لم يكن الواجب موقتا فنختار بقاء التكليف وليس تكليفا بالمحال لانه يمكن الاتيان بالمقدمة بعد على انه يمكن جريان هذا الدليل على تقدير وجوب المقدمة ايضا اذا تركها المكلف فتامل واستدل ابن الحاجب على وجوب الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان الآتي بالمشروط فقط آتيا بجميع ما امر به فيجب ان يكون صحيحا فلزوم خروج الشرط الشرعي عن كونه شرطا والجواب منع الشرطية لان المتاخر عن الشرط لا يتاتى الا بفعل الشرط فليس آتيا بجميع ما امر به على تقدير عدم الاتيان بالشرط لفوت وصف التاخر في المشروط ح وهذه المسألة بادلتها من الطرفين مذكورة في كتب الاصوليين كالحاجبي وغيره والمعترض مستظهر من الجانبين الا ان المتتبع بعد الاطلاع على المدح والذم الواردين في الاخبار والآيات القرآنية على فعل مقدمة الواجب وتركها يحصل له ظن قوي بوجوب المقدمة الواجب المطلق واعلم انه قد يطلق المقدمة على امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمن الاتيان بها وكانه لا خلاف في وجوب هذا القسم من المقدمة لانه عين الاتيان بالواجب بل هو مصرح في بعض الموارد كالصلاة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلاة في كل من الثوبين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك ولما ضعف ادلتهم المذكورة على وجوب مقدمة الواجب فلا فائدة في التعرض لحال مقدمة المندوب والحرام والمكروه والثاني النهي عن الشيء عند الامر بضده الخاص وقد اختلف في ان الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده الخاص اولا بعد الاتفاق على النهي عن الضد العام اي ترك الواجب وادلة الاستلزام ضعيفة كما لا يخفى على من له ادنى تدبر فلا فائدة في ذكرها والحق عدم الاستلزام للاصل ولانه لو كان كذلك لتواتر لانه من الامور

لم

ب

ادلتهم

متى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

العامة البلوى على ما قال الشهيد الثاني انه لو كان كذلك لم يتحقق اباحة السفر الا وجد التاسل نخصا غالبا لتحصيل العلوم الواجبة بل قل ما يخلو الانسان عن شغل الذمة بشيء من واجبات الفورية مع انه على ذلك التقدير موجب لبطلان الصلاة الموسعة في غير آخر وقتها ولبطلان النوافل اليومية وغيرها ولو كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده لما اشتهر لتواتر منهم ثم النهي عن اضداد الواجبات من حيث هي كذلك والتالي باطل على انه لم ينقل حادثة وبعض المتاخرين غيّر العبارة في المدعى وقال الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده والا لزم التكليف بالمحال فبطل الضد اذا كان عبادة وفيه نظر يكشف عما سنتلو عليك فاعلم ان الواجب اما موقت او غير موقت وكل منهما اما مضيق او لا فالاقسام اربعة الموقت الموسع كالظهر مثلا والوقت المضيق كالصوم مثلا وغير الموقت الموسع كالنذر المطلق والمشهور وغيرهم مما وقته العمر وغير الموقت المضيق كازالة النجاسة عن المسجد واداء الدين والحج وغيرها من الواجبات الفورية فنقول قوله الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح في الواجبين الموسعين مطلقا اذ لا توهم فيه انه تكليف بالمحال وهو ظ واما المضيقين الموقتين فالمدعى حق الا انه لم يرد في الشرع شيء من هذا القبيل انه ما يتضيق بسبب تاخير المكلف كما اذا اخر المكلف الواجبين الموسعين الى ان يبقى من الوقت بقدر فعل احدهما ولكن لا يخفى انه ح لا يمكن الاستدلال على بطلان احدهما لتعلق الامر بكل منهما ولا تفاوت كون احدهما اهم من الآخر بل الحق ح التخيير وتحقق الاثم ان كان التاخير بسبب تقصيره بل لا يبعد ان يقال بوجوب كل منهما في هذا الوقت ايضا ولا يلزم التكليف بالمحال لان حتمية فعلهما الى في هذا الوقت انما هي بالنظر الى ابتداء ذلك الوقت لا بالنظر الى ما قبله لان نسبة هذا الجزء من الوقت الى هذين الواجبين مثل نسبة اول الوقت ووسطه وكما ان الفعلين الواجبين في اول الوقت ووسطه متصفان بالوجوب من غير لزوم التكليف بالمحال لكون الوجوب راجعا الى التخيير بحسب اجزاء الوقت هكذا في آخر الوقت ايضا والحتمية انما هي في عدم جواز التاخير منه لا يرفع التخيير بالنظر الى ما قبله من اجزاء الوقت فان قلت اذا قصر المكلف واخر الواجبين الموسعين حتى لم يبق من الوقت الا بقدر فعل احدهما فح ان وجب كل منهما في هذا الوقت يكون تكليفا بالمحال ولا يجدي امكان ايقاعهما قبل هذا الوقت لان الغرض انه فات تلك

وجوبهما في هذا

وجوبهما في هذا الوقت بالايجاب السابق الذي نسبته الى اول الوقت ووسطه ولآخره نسبة واحدة لا يوجب التكليف بالمحال في الاولين فكذا في الآخر واما في المضيقين الغير الموقتين كازالة النجاسة من المسجد واداء الدين مثلا اذا تقاضاه فنقول اول وقت وجوبهما قبل ان يمضي زمان يمكن فعل احدهما فيه لا يجوز ان يكون كلاهما واجبا عينيا للزوم التكليف بالمحال بل يكون وجوبهما ح تخييريا ان لم يكن ترتيب ولا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بسبب الامر بالآخر لما عرفت تساويا في الاهمية اولا واما اذا مضى من اول وقت وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالان المذكوران كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره في التاخير مع امكان فعله سابقا وكون وجوبهما في كل منهما حتميا بالنظر الى ما بعده اي عدم جواز تاخيرهما لا بالنظر الى ما قبله لامكان فعلهما قبله وعلى اي تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بسبب الامر بالآخر كما على الاول فلان الامر باحدهما على التخيير لا بهما معا حتى يلزم التكليف بالمحال لكن مع تحقق الاثم بترك ما تركه لتقصيره بتاخيره واما على الثاني فلما عرفت فتدبر واما في الموسع مطلقا والوقت المضيق فقد يتوهم ان هذا الوقت المضيق لما صار متعينا لوقوع هذا الواجب المضيق فيه خرج عن ان يكون وقتا لهذا الواجب الموسع فلم يتحقق الامر فيه بالواجب الموسع فاذا فعل فيه يكون باطلا وفيه بحث لانه خروجه عن وقتية الموسع ممنوع فان قلت فما الفائدة في جعل هذا الوقت المضيق الذي لم يقدر الا بقدر الواجب وقتا له على التعيين وللموسع على التخيير قلت الفائدة فيه انه لو عصى المكلف وترك فيه الواجب المضيق ولكن اتى فيه بالموسع يكون مؤديا للموسع غير عاص ثم وكذا الكلام في الموسع مطلقا والمضيق الغير الموقت اذا عرفت هذا عرفت ان القول بان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده غير صحيح الا في المضيقين الموقتين واما فيه فهو صحيح لكن لم يقع من هذا القبيل شيء في الشرع ولو وقع يكون محمولا على الوجوب التخييري ولا يمكن الاستدلال به ايضا على بطلان احدهما ثم نقول وهل الامر بالشيء يستلزم عدم طلب ضده على طريق الاستحباب اولا الاظهر عدم الاستلزام فيما ايضا وتظهر الفائدة فيمن صلى نافلة الزوال في وقت الكسوف قبل صلاة الكسوف بحيث يفوته الفرض فان قلنا بالاستلزام يكون النافلة باطلة ويحتاج الى الاعادة

ن

تع

والا فلا والحق الثاني لو لا التناقض في ايجاب عبادة في وقت خاص واستحباب اخرى فيه بعينه ولا يشكك في
صحة التصريح به من غير توهم تناقض بان يقول اوجبت عليك الفعل الفلاني في الوقت الفلاني وندبت
عليك الفعل الفلاني في هذا الوقت بعينه بحيث لو عصيت وتركت الذي اوجبته عليك فيه ولبيت ما
ندبت عليك كنت مذموما لتركك الواجب وممدوحا لفعلك المندوب ولو كان وجوب الشيء في
وقت منافيا لاستحباب اخرى فيه لكان هذا الكلام مشتملا على التناقض مع انه ليس كذلك ضرورة ولا يجري
هذا في الواجبين الموقتين المضيقين لانه لا يمكن للمكلف بهما الخلاص عن الاثم وعلى هذا التقدير بخلاف
ما نحن فيه لانه يمكنه ترك النافلة فان قلت اذا علم الشارع انه لا يفعل هذه ما لا ينفك من العصيان
يقبح منه طلبها قلت الموجب للعصيان هو ارادة ترك الواجب واستحباب هذه النافلة انما هو على تقدير
تحقق هذه الارادة فكانه قال ان اخترت ارادة هذا الواجب فلا اطلب منك شيئا غيره وان اخترت
عدم فعل هذا الواجب فقد عصيت ولكن حينئذ اطلب منك هذا المندوب فان قلت فهذا يرفع
كون التكليفين معا في حال واحد قلت نحن نمنع كون الخطاب الوجوبي والاستحباب لو وردا
على هذا المعنى فلا يمكن الاستدلال على بطلان المستحب بسبب الخطاب الوجوبي على انه على تقدير ارادة
عدم الوجوب يقع التكليف بهما معا تامل اذا عرفت هذا فاستحباب شيء في وقت يكون بعض ذلك
الوقت وقتا لواجب مضيق يكون جائزا بالطريق الاولى اذ يمكن حينئذ انفكاك الفعل المستحب عن
العصيان بخلاف الاول فانه لا ينفك عن العصيان وان لم يكن هو الموجب له بل الموجب تركه اختيارا
واعلم ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده انما يقول به في الواجب المضيق كما صرح
به جماعة اذ لا يقول عاقل بانه اذا زالت الشمس مثلا حرم الاكل والشرب والنوم وغيرها من اضداد
الصلاة قبل فعل الصلاة ثم اعلم ان ايراد مقدمة الواجب والنهي عن الضد في هذا القسم انما هو
اذا لم يكن وجوب المقدمة وتحريم الضد على القول به من باب دلالة اللفظ كما قيل به ولكنه بعيد
على هذا القول لانه حينئذ كان اولى لان اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد ضعيفة فالاولى عدم التعرض
لان النهي عن الشيء هل يقتضي الامر بضده اولا وهل استحباب الشيء يقتضي كراهية ضده وبالعكس

اوله

اوله الثالث المنطوق الغير الصريح وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يكون مما يلزم لما وضع له اللفظ وهو اقسام
الاول ما يتوقف صدق المعنى او صحته عليه ويسمى بدلالة الاقتضاء فالصدق نحو رفع عن امتي الخطاء و
النسيان فان صدقه يتوقف على تقدير المؤاخذة لوقوعهما من غير المعصوم والصحة نحو واسئل القرية
وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان الموقوف عليه مقطوعا به الثاني ما يقترن بحكم على وجه يفهم منه انه
علة لذلك الحكم فيلزم منه جريان هذا الحكم في غير هذا المورد مما اقترنت به ويسمى بدلالة التنبيه والايماء
نحو قوله اعتق رقبة حين قال له الاعرابي واقعت اهلي في نهار رمضان فانه يفهم منه ان العلة
وجوب العتق هي المواقعة فيجب في كل موضع تحققت وهو حجة اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص
الواقعة فان مدار الاستدلال في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية
تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل له صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان
علة الاعادة هو النجاسة في البدن والثوب ولا مدخلية لخصوص المصلي والصلوة الثالث ما لم
يقصد عرفا من الكلام ولكن يلزم المقصود نحو قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى وفصاله
في عامين علم منهما ان اقل الحمل ستة اشهر فان المقصود في بيان الاولى حق الوالدة وتعبها وفي الثانية بيان
مدة الفصال فلزم منهما العلم باقل مدة الحمل ويسمى بدلالة الاشارة وحجيته ظاهرة اذا كان
اللازم قطعيا الرابع المفهوم وينقسم الى موافقة ومخالفة لان حكم غير المذكور اما موافق لحكم
المذكور نفيا واثباتا اولا والاول الاول والثاني الثاني فالاول يسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب
وضرب له امثلة منها قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه يعلم من حال التافيف وهو محل النطق
حال الضرب وهو غير محل النطق وهما متفقان في الحرمة ومنها قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا
يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ومنها قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه بقنطار يؤده
اليك ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فانه يعلم مجازاة ما فوق الذرة في الاول وتادية
ما دون القنطار في الثاني وعدم تادية ما فوقه في الثالث وهو يسمى بالاولى اي الاول مناسبة
على الاعلى اي الاكثر مناسبة وهو حجة اذا كان قطعيا اي يكون التعليل بالمعنى المناسب كالاكرام

في منع المنافيه وهو تضييع الاستحقاق والاساءة في الجزاء والايمان في اداء القنطار وعدمها في عدم
اداء الدينار ولو لم يكن ان اشد مناسبة للحكم قطعيين كالامثلة المذكورة واما اذا كانا ظنيين فهو مما يرجع الى القياس
المنصوص كما يقال يكره الجلوس للمحبوب الصائم في الماء بل ثبوت كراهة جلوس المراة الصائمة في
الماء ويقال اذا كان يجب في المغصوب وجوب الكفارة فالمغصوب اولى لعدم تيقن كون العلة في الاول
جذب الماء في المراة وفي الثاني الزجر والثاني اقسام الاول مفهوم الصفة نحو في الغنم السائمة
زكوة ومفهومه نفي الزكوة عن المعلوفة والثاني مفهوم الشرط نحو اذا بلغ الماء قدر كر لم يحمل خبثا مفهومه
نجاسة الماء القليل الثالث مفهوم الغاية نحو فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره مفهومه انها اذا نكحت زوجا
غيره تحل الرابع مفهوم العدد الخامس مثل فاجلدوهم ثمانين جلدة مفهومه عدم وجوب الزائد على الثمانين
الخامس مفهوم الحصر مثل الطالق زيد مفهومه نفي الانطلاق عن غيره وعد بعضهم مفهوم الاستثناء ومفهوم
انما والحق ان دلالتهما على ما يفهم منهما من المنطوق على تقدير ثبوت ان انما بمعنى ما والا وعلى تقدير كونه
بمعنى ان التاكيدية وما الزائدة فلا مفهوم له اصلا وذلك لان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق
اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله سواء ذكر ذلك الحكم ونطق به اولا والمفهوم بخلافه ولا يخفى
انا اذا قلنا ما جاء القوم الا زيد فنفي المجيء عما عدا زيد مما نطق به وكذا ما جاء الا زيد لانه
المقدر كالمذكور السادس مفهوم الزمان والمكان مثل افعله في هذا اليوم او في هذا المكان ومفهومه
نفي الفعل في غير ذلك الزمان والمكان وقد وقع الخلاف في حجية المفهوم باقسامه فالسيد المرتضى وجماعة
من العامة انكر حجية جميع اقسامه والشيخ الطوسي ره قال بحجية مفهوم الصفة ومال اليه الشهيد وبه
قال اكثر العامة والظاهر ان من قال بمفهوم الصفة يعترف بحجية مفهوم الشرط والغاية والزمان والمكان
لان الاولين اولى منه والاخيرين في معناه ومختار السيد المرتضى ره قوي ولما كان حجية
مفهوم الغاية اقوى من باقي الاقسام فنحن نتكلم فيه ويظهر منه حال البواقي من غير تامل لنا
ان قول القائل صوموا الى الليل لا يدل على نفي وجوب صوم الليل بوجه اما المطابقة والتضمن فظاهر
واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل وهو ظ فان قلت

نحن ندعي

نحن ندعي ان مفهوم الغاية وغيره مما يلزم المنطوق لزوما غير بين كوجوب مقدمة الواجب ونحوها ليس هنا
ولهذا ادرجناه في الادلة العقلية قلت هذا مما يوجب القول بانه مفهوم لما ستعرف من ضعف ادلة
الخصم احتج الخصم بوجوه ضعيفة اولها ان التعليق على الغاية والشرط والصفة وغيرها يجب ان يكون
لفائدة والفائدة هي مخالفة حكم المذكور والمسكوت عنه لان الاصل عدم غيرها من الفوائد وهي امور الاول
ان يكون قد خرج مخرج الاغلب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب ان يكون الربائب في الحجور
فقيد لذلك لا لان حكم اللاتي لسن في الحجور بخلافه الثاني ان يكون لسؤال سائل عن المذكور او لحاجة
مخصوصة به مثل ان يسئل هل في الغنم السائمة زكوة فيقول في الغنم السائمة زكوة او يكون الغرض بيان
ذلك لمن له السائمة دون المعلوفة الثالث ان يكون المصلحة في السكوت عن المسكوت عنه وعدم
اعلام حاله وغير ذلك من الفوائد المذكورة في المطولات والجواب عنه ان هذا مما لا يحتاج الى القرينة بخلاف الفوائد
الاخر فانها محتاجة الى القرائن الخارجية فيصير عند عدم القرينة من قبيل اللفظ المردد بين المعنى الحقيقي
والمجازي فكما انه يحمل على المعنى الحقيقي عند التجرد عن القرينة والجواب ان هذه الفوائد كلها مساوية
في الاحتياج الى القرينة بل يمكن ان يقال ان الفائدة الثالثة وهي المصلحة في عدم الاعلام لا يحتاج الى القرينة
سيما في كلام الائمة ع فظهر بطلان ادعاء اللزوم الغير البين بين المفهوم والمنطوق واحتج
صاحب المعالم ره على الدلالة الالتزامية في مفهوم الغاية بان قول القائل صوموا الى الليل معناه اخر
وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخرا وهو خلاف المنطوق
وفي بيان ذلك لصاحب تحقيق وقال بعد ذلك في جواب السيد اللزوم هنا اذ لا ينفك تصور الصوم
المقيد بكونه اخره الليل من عدمه في الليل والجواب ان معناه ذلك بل معناه ان مسكم الامساك الخاص في
الزمان اوله طلوع الفجر واخره الليل وظاهر ان مطلوبية الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم
عدم مطلوبيته فيما بعد تلك القطعة بل يجوز ان يكون فيما بعدها ايضا مطلوبا موسعا لكن سكت عنه
لمصلحة اقتضت ذلك فقول القائل صوموا الى الليل يفهم منه ان الصوم الواجب بذلك الخطاب اخره
الليل ولا يتعدى الحكم وهذا في بيان اللزوم اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل مثلا عن عدمه

في الرتبة المتأخرة عنه فان مدلول قول القائل صوموا الى الليل هو مطلوبية الصوم الى الامساك الى الليل وليس
لفظ الى الليل صفة للصوم حتى يكون المعنى مطلوبية الصوم الموصوف بكونه منتهيا الى الليل مع انه على تقدير
الوصفية ايضا يرجع الى مفهوم الوصف وقد يمكن نقل المفهوم لزوم ذهني مع المنطوق واحتج ايضا
على حجية مفهوم الشرط بان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط
في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام فليكن الاول ايضا كذا
ولا يخفى ما فيه اذ لا يلزم ان يكون ما يتبادر من لفظ الشرط متبادرا من ان المتبادرة في العرف بحرف
الشرط بل هو قياس كلام على كلام آخر من غير بيان الجامع مع ان ادعاء التبادر من الثاني ايضا
منظور فيه فتامل ثم لا يذهب عليك ثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل نحو ليس في
الغنم المعلوفة زكاة او ليس في الغنم زكاة اذا كانت معلوفة او ليس في الغنم زكاة الى ان تسوم فهل يجوز
بمجرد هذا مثلا القول بوجوب الزكاة في السائمة او لا فانه لولا المفهوم ... وقد عرفت حقيقة الحال
واذا كان موافقا للاصل نحو في الغنم السائمة زكاة فان نفي الزكاة عن المعلوفة هو المقتضي لبراءة
الذمة فلا يظهر الخلاف فيه ثمرة يعتد بها وكان المفهوم في هذا القسم لما كان مركوزا في العقول
بسبب ملاحظة الاصل ادعي انه حجة ومتبادر من حكم المنطوق ويؤيد ان الامثلة المذكورة في استدلالهم
كلها من هذا القبيل واحتج بعضهم على حجية مفهوم الشرط والصفة بان هذا النحو من التعليق يشعر
بالعلية والعلة منتفية في المفهوم بحسب الغرض والاصل عدم علة اخرى فينتفي فيه حكم المنطوق
والجواب بعد تسليم اعتبار مثل العلة منصوصة كانت او مستنبطة ان هذا النحو من الاستدلال صحيح
لرجوعه الى اصالة براءة الذمة كما عرفت ولا مدخلية للمنطوق فيه مثلا لو لم يكن النقل الدال على وجوب
الزكاة في السائمة متحققا امكن اجراء هذا الاستدلال على نفي الزكاة في المعلوفة بان يقال الاصل عدم
تحقق علل وجوب الزكاة في المعلوفة فينتفي وجوب الزكاة فيها الخامس ومن اثبات الحكم في محل
بعلة لثبوته في محل آخر بتلك العلة واختلف في حجيته ولا بين الشيعة في عدم حجيته مما يبتني
على العلة مثلا ان يقول حرمت الخمر فلا يجوز بمجرد هذا القول الحكم بتحريم غيره من المسكرات بسبب علة

اذ علة حرمة الخمر هي الاسكار

الخامس في القياس

اماة

ان علة حرمته الخمر هي الاسكار وهو متحقق في غيره الا ما نقل عن ابن الجنيد انه كان يقول به ثم هجر العمل
بالقياس قد صار متواترا عندنا واختلف اصحابنا في حجية القياس المنصوص العلة مثل ان يقول حرمت
الخمر لاسكاره فهل يجوز القول بتحريم غيره من المسكرات بمجرد ذلك او لا فانكره السيد المرتضى ره وقال
به العلامة وجماعة والحق انه يقال اذا حصل القطع من الامر الفلاني علة لحكم خاص من غير مدخلية
شيء آخر فيها لعلة وعلم وجود تلك العلة في محل آخر لا بالظن بل بالعلم فانه ح يلزم القول بذلك الحكم
في هذا المحل الآخر لان الاصل ح يصير من قبيل النص على حكم كل ما فيه تلك العلة فيخرج في الحقيقة عن
القياس وهذا مختار المحقق ايضا ولكن هذا في الحقيقة قول بنفي حجية القياس المنصوص العلة اذ حصول
هذا القطع مما يكاد يحصر يخرط في سلك المحالات الا في تنقيح المناط على ما مر واعلم ان العلم بالعلة
عند القائسين طرق منها النص عليها والمراتب صريح وهو ما دل وضعا مثل لعلة كذا ولاجل كذا
او كي يكون كذا او اذن يكون كذا ولكذا او بكذا اذا كانت الباء للسببية او فانه كذا وتنبيه او ايماء
وهو ما لزم مدلول لفظ وضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن التعليل لكان بعيدا مثل ما مر من قصة
الاعرابي وكانه ع في جوابه قال واقعت فكفر وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم علية
بعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي يسمى تنقيح المناط القطعي كما يقال ان كونه اعرابيا لا مدخل
له في العلية اذ الهندي والاعرابي حكمهما واحد في الشرع وكذا كون المحل اهلا فان الزنا احد
وعند الحنفية لا مدخلية لكونه وقاعا فيكون الاكل وغيره من مفسدات الصوم كذلك وقد
يكون ظنيا محتملا لعدم قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول السيد اسقني الماء ومنه الايماء
ما روي من قوله ع حين قالت له الخثعمية ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه
ا ينفعه ذلك فقال ع ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان ينفعه ذلك قالت
نعم قال فدين الله احق ان يقضى ومنه ان يفرق بين الحكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس
سهمان ومنه تعليق الحكم على الوصف المناسب مثل اكرم العلماء ومنها السبر والتقسيم وهو
حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للتعليل في عدد ثم ابطال بعضها وهو ما سوى

ولفا رس

ما يماء

وبه يتعين الفرق .... الذي هو الطعم بسبب العلم ... العلة كما يقال في قياس الذرة على البر في الربوية ان الاوصاف الصالحة للعلية في
البر اما القوت والطعم والكيل لكن القوت والطعم لا يصلح للعلية فتعين الكيل ومنها تخريج
المناط وهو تعيين العلة في الاصل بمجرد المناسبة بينها وبين الحكم في الاصل لا بالنص ولا بغيره
كالاسكار للتحريم فان النظر في المسكر وحكمه ووصفه يوجب العلم بكون الاسكار مناسبا للشرع
التحريم وكالقتل العمد العدوان فانه بالنظر الى ذاته مناسبا لشرع القصاص والمناسب اصطلاحا
وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول
مصلحة او دفع مفسدة وفي هذه الطريقة لا يحتاج الى السبر ويرد على القياس بعد الايرادات المذكورة
في المطولات انه قد لا يكون علة الحكم في الشيء شيئا من اوصاف ذلك الشيء كما يدل عليه قوله تعالى
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم الآية وفي آية اخرى حرمنا عليهم كل ذي
ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما الآية فانه يدل على
ان علة تحريم هذه الاشياء عصيانهم لا اوصاف تلك الاشياء فتامل الباب الخامس في الاجتهاد
والتقليد وفيه مباحث الاول الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة وفي الاصطلاح
المشهور انه استفراغ الوسع من الفقيه في تحصيل الظن بحكم شرعي وعندي ان الاولى في تعريفه
انه صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية فدخل القطعيات النظرية
وخرج الشرعية الاصلية ولم يستعمل فيه الفقيه مع خفاء معناه هنا والمدارك قد علم كثيرها
وحقيقتها سابقا والمراد باحكامها احوال التعادل والترجيح وسيجيء ان شاء الله تعالى تحقيق ما يحصل
بسببه العلم بالمدارك البحث الثاني في ان الاجتهاد هل يقبل التجزي اولا بمعنى جريانه في بعض
المسائل دون البعض بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل دون بعض
آخر وقد اختلف فيه فالاكثر على انه يقبل التجزي وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول
انه اذا اطلع على دليل مسالة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسالة وعدم
علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فان قلت لا يمكن العلم بعدم المعارض والمخصص بدون الاحاطة

الباب الخامس في الاجتهاد والتقليد

وان وانه تعالى

بجميع مدارك الاحكام فبطل التساوي قلت انكار حصول الظن بعدم المعارض مكابرة بل قد يحصل
العلم من العادة بالعدم فان المسائل التي وقع الخلاف فيها واوردها جمع كثير من الفقهاء في
كتبهم الاستدلالية واستدلوا عليها نفيا واثباتا تحكم العادة بان ليس لها مدارك غير ما
ذكروه ولا اقل من حصول الظن القوي منه الملحق بالعلم فان قلت التمسك في جواز اجتهاد المتجزي على
استنباطه بمساواته المجتهد المطلق قياس غير معلوم العلة فيكون باطلا مع انه يمكن ان يكون العلة
في المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء
من الناقصة قلت البديهة تحكم بالمساواة ح بمعنى ان كلما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه
دل على الجواز في المتجزي ايضا كما سيجيء في آخر هذا البحث وقوله بان قوة الاول كاملة دون الثاني
ان اراد بالكامل الشمول والعموم فالعقل يحكم بانه لا يصلح للعلية اذ العلة يجب ان تكون مناسبة وظهور
ان الظن بان المتعة ترث او لا ترث او الوصية الناشز المحرمة خمسة عشر او عشرة لا دخل له في جواز
الاعتماد على الظن بوجوب السورة في الصلاة والمنكر مكابر مقتضى عقله وان اراد ان ظن العالم بالكل
بوجوب السورة وانا اطلع على جميع ادلة وجوب السورة فهذا مجرد دعوى يحكم اول النظر ببطلانه
الثاني ان التقليد مذموم وخلاف الاصل ايضا فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم
خرج عنه العامي الصرف لدليل دل على وجوب التقليد في حقه فبقي المتجزي والمطلق لعدم المخرج في حقهما
فان قلت نحن نقلب هذا الدليل في المتجزي فنقول اتباع الظن مذموم بل وخلاف الاصل ايضا اذ الاصل
عدم وجوب اتباع غير القطع خرج عنه المجتهد المطلق لدليل اخرجه فبقي المتجزي لعدم المخرج فيه
قلت المخرج فيه متحقق فانه ليس له بد من اتباع الظن اما الظن الحاصل من التقليد او الظن
الحاصل من الاجتهاد فكيف يكون هو منهيا من اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد ونقول
الدليل بعبارة اخرى جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل اي الاجتهاد فما لم يحصل القطع
بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع بجواز التقليد وكذا الظن على تقدير الاكتفاء به في الاصول
ولا دليل على عدم جواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية حتى يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي

اصل

يو

ل

العلم او الظن بجواز تقليد المتجزي واذا كان هناك امران احدهما مرتب على الاخر فلا يعدل من الاصل
الى الفرع الامر الثاني او الظن بوجوب العمل بالظن الثالث انا وامرو وجوب العمل باوامر الرسول ٣
ونواهيه وكذا خلفائه عم تم علم خروج عن الخاص العرف اجماعا لعدم امكان العمل فحقه فيتبع المتجزي ي
والجماعة متمارسان للمأخذ قال في الذكرى وعليه يدل على صحة التجزي ما في مشهور ابي خديجة عن
مولانا الصادق عم انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته
قاضيا عليكم قال في المعالم بعد ايراد تحقيق لم قد ظهر مما حررناه لكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد
الكل انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في
موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي
عليه يفضي الى الدور لانه تجزي ح في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه فيه ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض لحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق
له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض لحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد
لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب
التقليد والاجتهاد وهو غير معروف انتهى وفيه بحث من وجوه الاول ان قوله التعويل في اعتماد
ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة وقضاء الضرورة به غير صحيح اذ ظاهر
ان هذه المسئلة مما لم يدل عليها الامام عم وظاهر ان العمل بالروايات في عصر الائمة عم للرواة بل وغيرهم هم
لم يكن موقوفا على احاطتهم بمدارك كل الاحكام والمقدمة القوية على الاستنباط بل يظهر بطلانه
بادنى اطلاع على حقيقة احوال قدماء الاصحاب والحاصل ان العلم بالاجماع الذي يقطع بدخول
المعصوم عم في هذه المسئلة بل وغيرها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن
وقوله وقضاء الضرورة به ان اراد حكم بديهة العقل من غير ملاحظة امر خارج فظاهر البطلان
اذ العمل بالظن ونحو ذلك ليس من البديهيات الصرفة وان اراد حكم العقل به بسبب انسداد الاحتياج ٥
المكلف الى العمل وانحصار طريقه في التقليد والاجتهاد فالبديهة تحكم بعكسه تقديم العمل بالحجة

الشرعية على التقليد

الشرعية على التقليد فهو صحيح لكنه مشترك بين المجتهد المطلق والمتجزي والحاصل ان دليل عمل المجتهد المطلق
بالادلة الشرعية هو ما ذكرنا الا ما ذكره من الاجماع اذ انتفاء الاجماع القطعي هنا من اجلى
الامور الثاني ان قوله واقصى ما يتصور الخ انما هو صحيح لو ان الادلة التي ذكرناها توجب القطع
بجواز عمل المتجزي بالادلة الشرعية الثالث ان قوله واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور الخ غير
صحيح لانه على تقدير جواز الاعتماد في الاصول على الظن لا يختص ذلك بالمجتهد فمن حصل له الظن
من دليل او امارة في شيء من المطالب الاصولية يجوز له الاعتماد عليه على ذلك التقدير مجتهدا
كان او مقلدا وعلى تقدير عدم جواز الاعتماد على الظن في الاصول فهذه المسئلة لا بد فيها
من الاعتماد على الظن بناء على عدم تحقق دليل قطعي على جواز التجزي اذ عدم تحقق دليل قطعي
دال على جواز التقليد لذلك الشخص اظهر فان قلت يجوز ان يقلد في جواز التقليد قلت الادلة
الدالة على ذم التقليد مطلقا وفي الاصول خاصة لكثرتها غير قابلة للتاويل فاذا كان صحة
تقليده مبنيا على صحة التقليد في الاصول كان انتفاء القطع ببطلانه وعلى تقدير التسليم والقول
بصحة تقليده في الاصول يجوز له العمل بظنه في الفروع بعد اعتقاده الحاصل من التقليد في جواز
اعتماده على ظنه وقوله خلاف الغرض مستبعد للزوم الواسطة لا يخفى ما فيه فانه على تقدير
جواز التقليد في الاصول لا يتصور هنا مانع للعمل بظنه بعد تقليده في مسئلة التجزي وانه يعلم
ثم لا يخفى ان حصول ملكة العلم بكل الاحكام الواقعية للمجتهد ممتنع عندنا لان الائمة عم لم يتمكنوا من
اظهار كل الاحكام نعم يمكن العلم بالاحكام الظاهرية المتعلقة بعمله في نفسه بل الظاهر ان الحق
بتي التجزي كما هو طريقة جمع من العامة القائلين بان النبي صلعم جميع الاحكام بين يدي اصحابه به
وتوفر الدواعي الى نقله فالم يوجد فيه مدرك نقدم المدرك فيه مدرك العدم لحكم فيه الى قع
حكم التخيير وقد عرفت بطلانه عندنا فان الائمة عليهم السلم كثيرا ما يتقون على انفسهم وعلى اصحابهم
في بيان الاحكام بل ربما يحكمون على شخص معين بحكم معين لمدخلية بعض خصوصيات ذلك
الشخص في ذلك الحكم كما روى ابن بابويه في الفقيه في اواخر ما يجوز للمحرم اتيانه وما لا يجوز

من غير بيانه وهذا انما يتم

عن ابن الرباح القلانسي انه قال سألت ابا عبد الله عم عن رجل محرم اتى اهله وعليه طواف النساء
قال عليه بدنة ثم جاء اخر فسأله عنها فقال عليه بقرة ثم جاءه اخر فسأله عنها فقال عليه شاة فقلت
بعد ما قاموا اصلحك الله كيف قلت عليه بدنة فقال انت موسر وعليك بدنة وعلى الوسط بقرة
وعلى الفقير شاة فبين ابو عبد الله عليه السلام الاول موسر والثاني متوسط والثالث فقير من غير اشعار
في كلامه عليه السلام بحقيقة الاحوال الثلث مما يقدح في تنقيح المناط فتأمل **البحث الثالث** فيما يحتاج
اليه المجتهد من العلوم وهو تسعة ثلاثة من العلوم الادبية وثلاثة من المعقولات وثلاثة من المنقولات
فالاول من الاول علم اللغة والاحتياج اليه لان الكتاب والسنة عربيان ومعاني مفردات اللغة
انما تتبين بعلم اللغة والثاني علم الصرف والاحتياج اليه لان تغير المعاني بتصريف المصدر المبين معناه
في علم اللغة الى الماضي والمضارع والامر والنهي ونحوها انما يعلم في الصرف والثالث علم النحو والاحتياج اليه
ظاهر لان معاني المركبات من الكلام انما يعلم به والاحتياج الى هذه العلوم الثلثة انما هو لمن لم يكن بحكم
مطلعا على عرف النبي صلعم والائمة عم كالعجم منكم والعرب اتم في هذه الازمنة لا مثل الرواة من قرب زمانه
منهم على ان الاحتياج في هذه الازمنة اليه متفاوت بالنسبة الى الاصناف كالعرب والعجم والاول من
الثاني علم الاصول والاحتياج اليه لان المطالب الاصولية مما يتوقف عليها استنباط الاحكام مثلا كثير
من المسائل يتوقف على ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها وتحقيقها انما هو في الاصول وكذا على كون الامر
للوجوب اولا وكذا الوحدة والتكرار والفور والتراخي وان الامر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضده الخاص
اولا وكذا وجوب مقدمة الواجب فظاهر انها لا يعلم من اللغة وغيرها وليس احد المتبحرين المتعين
في هذه المذكورات بديهيا حتى يستغني عن تدوينها وعن النظر فيها وكذا ليست هذه المذكورات
ما لا يتوقف العمل عليه وكذا الحال في مباحث النواهي وحكم ورود العام والخاص والمطلق والمقيد
والمجمل والمبين والقياس منه او منصوص العلة ووجوب العمل بخبر الواحد وعدمه وان امكن ادعاء
ثبوت وجوب العمل بالمتواتر من علم الكلام وهكذا بقية المطالب والثاني علم الكلام ووجه الاحتياج
اليه ان العلم بالاحكام متوقف على ان الله تعالى لا يخاطب بما لا يفهم معناه ولا يريد خلاف ظاهره

من غير بيان وهذا انما يتم

في بيان ما يحتاج اليه المجتهد

من غير بيانه وهذا انما يتم اذا لو عرفت انه في حكيم مستغن عن القبيح وكذا يتوقف على العلم بعصمة الرسول
والائمة عم ولا يخفى ان الاحتياج اليها انما هو لتصحيح المسائل في الاعتقاد لا الاحكام بخصوصها والثالث علم المنطق
والاحتياج اليه انما هو لتصحيح المسائل الخلافية وغيرها من العلوم المذكورة اذ لا يكفي التقليد فيها الا قيات
مع امكان الترجيح وكذا لرد الفروع الغريبة الى اصولها لانه محتاج الى اقامة الدليل وتصحيح الدليل لا
يتم بدون المنطق الا للنفوس القدسية واعلم ان العلوم المذكورة ليس جميع مسائلها المدونة مما يتوقف
عليه الاجتهاد بل ولا اكثرها على الظاهر والقدر المحتاج اليه مما لا يمكن تعيينه الا بعد ملاحظة جميع الا
حكام ويكفي اصحاب الملكة الرجوع الى ما يحتاج اليه عند الاحتياج كما لا يخفى والظاهر الاستغناء
من المنطق في العمل بالمنطوقات وكذا المفهومات الظاهرة فان قلت الحاجة الى علم الاصول لوجهين
الاول ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة عم وانا نقطع بان قدماءنا ورواة احاديثنا دثنا
ومن يليهم لم يكونوا عالمين بعلم الاصول مع انهم كانوا عالمين بهذه الاحاديث الموجودة ولم يحصل لاحد
من الائمة عم انكارهم بل المعلوم تقريرهم لهم وكان ذلك الطريق مستمرا عند الشيعة الى زمان تيل
القديمين الحسن بن عقيل وابي علي احمد بن الجنيد ثم حدث تدوين الاصول بين الشيعة ايضا فلا
يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا على العلم بمسائل علم الاصول الثاني ان البديهة حاكمة بوجوب
العمل باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم الثلثة الاول فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فا
لحاكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل الاصول مع عدم الدليل عليه بل الادلة على نفي التقليد
وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكم ملك على ناحية وعلم انه يعلم انه متى اخبره ثقة بان الملك
امرك بكذا او نهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الا
خبار فهو يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق
فما استحقاقه للذم مما لا ريب فيه قلت اما اولا فانه يبحث في علم الاصول عن شيئين الاول ما يتعلق
بتحقيق معاني الالفاظ مثل ان الحقيقة الشرعية ثابتة اولا وان الامر للوجوب والمرة والفور اولا
وكذا النهي وان المفرد المعرف باللام والجمع المنكر للعموم اولا والمخصص المتعقب للجمل المتعاطفة كالاستثناء

وان لم يعرفوها وجعل بعضها من جملة الاخير فقط او الى جميع الى غير ذلك من المسائل المودعة في مواضعها
كمسألة ما اذا كان الامر بالشيء هل يقتضي وجوب مقدمته وتحريم ضده الخاص اولا وهل
يجوز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد اولا وهل للمفهوم حجية اولا وخبر الواحد هل هو حجة اولا الى غير
ذلك من المسائل اذا عرفت هذا فنقول ما كان من القسم الاول فهو لم يكن في عصر الائمة وما شابهه
محتاجا اليه لان معاني الالفاظ وحقايقها كانت معلومة لهم لعدم تغير العرف في زمانهم ولما خفي هذا
بسبب تغير العرف احتيج الى تحقيق هذه المسائل فدونها علماؤنا ولا يلزم من استغنائهم استغنائنا
فانه لما اشتبه علينا ان الامر به بعد النظر في الادلة الدالة على ان الامر للوجوب وكذا الحال
في بقية المسائل فكيف يتصور القول باستغنائنا عنها في العلم او الظن بالاحكام بل هذا الاجمال وتجاهل هل
فان قلت يمكن العلم بهذه المطالب الاصولية من علم العربية قلت ليس كذلك شيء من هذه المباحث مبينا
بحيث يشفي العليل ويروي الغليل في غير الاصول كما هو ظاهر للمتتبع وبعد التسليم فنحتاج اليها العليل
وليس ... هذا وقد ظهر الجواب بما مر من كلا الوجهين في هذا القسم وما الاول فظاهر واما
الثاني فلانا لا نسلم حصول الفهم بدون العلم بهذا القسم من المطالب واما القسم الثاني فلا شك
في الاحتياج اليه للعلم بالفروع المتفرعة عليه مثلا اذا اريد العلم بحال الصلوة في الدار المغصوبة
هل هي صحيحة او باطلة فلابد من تحقيق حال اجتماع الامر والنهي في شيء واحد هل هو جائز اولا اذ ليس
لهذه المسألة الاصولية على ما هو كثير من الكتب الاستدلالية مدرك غيره وكذا العلم بحال الصلوة في
اول الوقت مع شغل الذمة بحق مضيق او جواز السفر بعد الصبح من يوم الجمعة قبل صلوة الجمعة اذا وجبت
او صحة الصلوة في موضع يخاف في التوقف فيه هلاك النفس او صحة النافلة في وقت الفريضة او صحة
استيجار العبادة لمن في ذمته شغلا من عبادة نفسه او لمن يقلد الميت على المشهور او لمن استاجر نفسه
قبل ذلك بمثلها مع الاطلاق في عقدي الاجارة او التعيين في احدهما والاطلاق في الاخر على تقدير
تقاربهما زمانا بحيث لم يحصل البراءة من الاول وكذا الاختلاف في علم صحة اجارة الحج لمن عليه
حج من نفسه او الاجارة سابقة مع القدرة ولم يظهر مدرك له غير المسألة الاصولية وكذا الحال في

في بقية المسائل

في بقية المسائل سيما حجية خبر الواحد والاحتياج الى العلم بما هو هذا النوع المذكور من الادلة بين ثلث
والقايل بالاستغناء عن علم الاصول ملزم اما القول ببداهة احد الطرفين في هذه المسائل او بعدم
الاحتياج الى العلم بهذه المسائل وكلاهما بديهي البطلان والترجيح عدم احتياج القدماء الى تحقيق هذا
تقديره ان مثل هذا القسم كانوا لم يغني عن تحقيق حاله مثل حجية خبر الواحد وما يتعلق به فان حصول العلم
لهم بسبب المشافهة من المعصوم ع او بالتواتر وبالقراين المفيدة للعلم بسبب قرب زمانهم اغناهم عن
النظر في خبر الواحد وما يتعلق به ولهذا ترى اكثر القدماء انكروا حجية خبر الواحد كابن بابويه في اول
كتاب الغيبة والسيد المرتضى وابن زهرة وابن ادريس بل الشيخ الطوسي كما لا يخفى على المتأمل وغيرهم وبعضا
اخر منه من عاداتهم وعرفهم يعلمونه كالقسم الاول مثل مقدمة الواجب والمفهومات والعام المخصص
ونحوها بل يمكن ادراجها في القسم الاول ايضا وبعضا اخر منها لم يخطر في بالهم ولو خطر ببالهم لسئلوا
عنه امامهم في زمانهم ع مثل احتمال بطلان الصلوة مع سعة الوقت لمن عليه مضيق اذ نحن لم ندع ان
العمل بمنطوقات الاخبار الصريحة يتوقف على العلم بجميع هذا القسم من المسائل الاصولية بل نحن ندعي ان
العلم بنوع مما يتوقف عليها ثم من انكر التجزي يلزمه القول بعدم العمل بشيء من الاحكام بدون
العلم بهذه المسائل الاصولية لكن على ما مر من التحقيق يمكن الاجتهاد والعلم ببعض المسائل الاصولية
بكثير من الاحكام مع الجهل بكثير من مسائل القسم الثاني فلا تغفل ولي كلام في قولهم لا يجوز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص والمعارض لعلي اورده في موضعه في هذه الرسالة ان شاء الله تبارك وتعالى والاول
من الثالث العلم بتفسير الايات المتعلقة بالاحكام ومواضعها من القرآن او من كتب الاستدلالية
بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة والمشهور ان الايات المتعلقة بالاحكام نحو من خمسمائة
آية ولم اطلع على خلاف في ذلك وروى الكليني في باب النوادر من كتاب فضل القرآن عن الاصبغ بن
نباته قال سمعت امير المؤمنين ع يقول نزل القرآن اثلاثا ثلث فينا وفي عدونا وثلث سنن وثلث
فرايض واحكام وفي الصحيح عن ابي بصير عن ابي جعفر ع قال نزل القرآن اربعة ارباع ربع فينا وربع
في عدونا وربع سنن وامثال وربع فرايض واحكام وفي رواية اخرى عن ابي عبد الله ع قال ان

القرآن نزل على اربعة ارباع ربع حلال وربع حرام وربع سنن واحكام وربع خبر ما كان قبلكم ونبأ
ما يكون بعدكم وفصل ما بينكم ووجه الاحتياج ان استنباط الاحكام من الايات الاحكامية يتوقف
على العلم بها وذلك ظاهر فان قلت قد ورد في الاخبار ان القرآن انما يعلمه من خوطب به وانه لا يجوز تفسير
القرآن بالراي رواها الطوسي وغيره ويدل على مضمونه ما رواه الكليني في باب اختلاف الحديث وفي
التفسير المنسوب الى سيدنا ومولانا ابي محمد الحسن بن علي العسكري ع ان من قال في القرآن برايه فان اتفق
له مصادفة صواب فقد جهل في اخذه عن غير اهله والحديث طويل وقال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد
صح عن النبي ص وعن الائمة ع القائمين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح انتهى
وايضا قد روى الكليني وعلي بن ابراهيم وغيرهما روايات كثيرة تدل دلالة على ان في القرآن
تغييرا وتبديلا كثيرا وعلى هذا مع الاحتمال لا يصح التمسك بالقرآن في الاحكام الشرعية ما لم يكن هناك ك
نص من المعصوم فلا يكون العلم بالكتاب مما يتوقف عليه الاجتهاد قلت الجواب من وجوه الاول ان المراد بالنهي
علم القرآن وتفسيره في الائمة ع ما كان من حمل الكلام على خلاف المدلولات مثلا لا شك في حصول الظاهر
واما المدلولات الظاهرة فلا شك في حصول العلم بها من الكلام مثلا لا شك في حصول العلم بالتوحيد
من اية قل هو الله احد وانما الحكم اله واحد وفي حصول العلم بطلب الصلوة من اية اقيموا الصلوة ولكن
الصلوة مما يحتاج الى البيان وفي العلم بان نصيب الذكر ضعف الانثى في الميراث في شرعية يوصيكم الله في
اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين وفي الربع للزوج مع الولد والنصف مع عدمه الى غير ذلك بحيث لا تعتريه
شك ولا يتداخله ريب ويؤيد هذا الوجه ما ذكره الطبرسي ان التفسير كشف المراد من اللفظ المشكل
وان الفقهاء في جميع الاعصار كانوا استدلوا بالايات القرآنية وكتاب من لا يحضره الفقيه مملو منه
سيما كتاب المواريث وغيره واستدلالات الائمة ع لاصحابهم الشيعة ولغيرهم بالايات مما لا يعد ولا يحصى
وحمل الطبرسي التفسير بالراي على عدم مراعاة شواهد الالفاظ وفيه بعد الثاني ان المراد اختصاص العلم
بكل القرآن في الائمة ع ويؤيده ما رواه الكليني ره في كتاب فضل القرآن ان القرآن اسم للمجموع وما روي
في باب الرد الى الكتاب والسنة وباب اخر قريب منه من انه لا يد في العلم بجميع القرآن غيرنا الا ع

كذا ايضا الثالث

كذا ايضا الثالث ان هنا اخبارا معارضة للاخبار الاولة كحديث عرض الحديث على كتاب الله والاخذ
بالموافق وطرح المخالف خلف الحائط وفي هذا المضمون اخبار كثيرة بالغة حد التواتر والغرض انه لا علم
بالقرآن لا يحصل الا بالحديث لم يكن له حينئذ فائدة وفي هذا الوجه دلالة على صحة الاعتماد على الاخبار
ظاهر الكلام من عدم النسخ والتخصيص اذ لو كان احتمال النسخ موجبا لعدم صحة الاعتماد على مدلول الاية
لم يحصل العلم بصحة الحديث بسبب عرضه على القرآن سيما عند تعارض الخبرين وهذا يسقط ما يتوهم من انه
على تقدير العلم بمضمون الاية فالعلم بمطابقة الحديث غير حاصل لنا لاحتمال النسخ والتخصيص واذا لحصل المعارض
فيجب على تقدير التكافؤ حمل الاخبار الاولة على المتشابهات كما لا يخفى واما حديث التغيير في القرآن فهو مما نفاه
الاكثر وبالغ في نفيه السيد الاجل المرتضى في جواب المسائل الطرابلسيات وقد نقل كلامه الشيخ الطبرسي في اول كتاب
مجمع البيان وعلى تقدير التسليم فقد روي ايضا جواز العمل بهذا القرآن المجموع حتى يقوم قائم ال محمد عليهم السلم
واعلم انه يتصور في حق المتجزي استغنائه عن التفسير كما لا يخفى والثاني من القسم الثالث العلم بالاحاديث
المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع ع
اليها ويتصور في حق المتجزي الغناء عنها ببعض الكتب الاستدلالية كما لا يخفى والثالث من القسم الثالث العلم
باحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالرجوع الى كتب الرجال ووجه الاحتياج اليه ان الاجتهاد بدون
التمسك بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقلوا في حقهم انهم من الكذابين
المشهورين فلا شك في وجود رواية الكذب وربما لا يمكن التميز بغير الاطلاع على حال الراوي وههنا شكوك
الاول وهو ما ذهب اليه الفاضل مولانا محمد امين الاسترابادي ان العلم باحوال الرواة غير محتاج اليه للعمل
باحاديث الاحكام لان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم ع وما كان كذلك فلا احتياج الى
ملاحظة سنده اما الكبرى فظ واما الصغرى فلان احاديثنا محفوفة بقرائن حالية للقطع بورودها
عن المعصوم ع من جملة القراين انه كثيرا ما نقطع بالقراين الحالية والمقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية
ولم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يجزم بصحته وان كان فاسد المذهب وفاسقا بجوارحه وهذا
النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا ومنها انا قاطعون ببعضها وعلمنا نقل الثقة العالم الو ع

في كتابه الذي الفه لهداية الناس وللاية جمع الشيعة اصل رجال وروايته مع تمكنه من استعلام حال
الاصول بتلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ومنها التمسك باحاديث ذلك الاصل
او تلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك برواية اخرى صحيحة ومنها التمسك باحاديث ذلك الاصل او تلك
الرواية اذا يكون رواية احد من جماعة التي اجتمعت العصابة في تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون رواية
احد من جماعة التي ورد في شانهم من بعض الائمة انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم
او هؤلاء امناء الله في ارضه ونحو ذلك ومنها وجوده في احد كتابي الشيخ وفي الكافي وفي من لا يحضره
الفقيه لاجماع شهاداتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على صحتها
انتهى كلامه وذكر في بيان شهاداتهم ان ابن بابويه ره ذكر في اول كتابه اني لا اورد في هذا
الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال محمد بن يعقوب في اول الكافي خطابا
لمن سأله تصنيفه وقلت تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم
ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين عم
فاعلم يا اخي ارشدك الله انه لا يسع احدا تمييز شيء مما اختلف فيه الرواية فيه عن العلماء عليهم السلم
برايه الا ما اطلقه العالم بقوله عم اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما
خالف كتاب الله عز وجل فردوه وقوله دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم وقوله عم خذوا
بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط ولا اوسع
من رد علم ذلك كله الى العالم عم وقبول ما وسع الامر فيه بقوله بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد
يسر الله وله الحمد تاليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت فمهما كان من تقصير فلم تقصر نيتنا
في اهداء النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس
منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره الى انقضاء الدنيا اذ الرب عز وجل واحد والرسول محمد
حلاله حلال وحرامه حرام الى يوم القيمة انتهى قال لان كلامه قدس سره صريح في انه قصد بذلك
التاليف ازالة حيرة السائل ومن المعلوم انه لو لفق كتابه هذا مما ثبت وروده عن اصحاب العصمة

وعمالم يثبت لزاد السائل

وعمالم يثبت لزاد السائل حيرة واشكالا فيعلم ان احاديث كتابه كلها صحيحة وقال الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار
ما حاصله ان الحديث على ستة اقسام لانه اما متواتر اولا والثاني اما محفوف بالقرائن المفيدة للقطع
اولا والثاني اما لا يعارضه خبر آخر او يعارضه والثاني اما ان تحقق الاجماع على صحة احد الخبرين او
على ابطال الآخر اولم يكن كذلك وجعل الاقسام كلها قطعية الا الاخير اما الاول وهو المتواتر فظ واما
المحفوف بالقرائن الموجبة للعلم فظ ايضا فانه صرح بانه يجري مجرى المتواتر واما الثالث وهو ما لا يعارضه
خبر آخر فقال فيه فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب الذي عليه الاجماع
في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه وفهم منه ان هذا القسم من المعصوم عم مجمع عليه وهذا فوق الشهادة
بالصحة واما الرابع فقال فيه ولانه اذا كان ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة اجماع على صحة
احد الخبرين ولا على ابطال الخبر الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماع على صحتهما كان العمل
بهما جائزا سائغا فادعى الاجماع على صحة هذا القسم ايضا نعم ان كل خبر لا يعلم الاجماع على خلافه فهو عنده
صحيح ففيه شهادة منه على صحة جل الاحاديث بل كلها اذ القسم الخاص مما لا يكاد يوجد وقال انه واني
اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا تخلو من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا
ما عملنا عليه في هذا الكتاب وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا يخرج من واحد من هذه
الاقسام ويفهم منه ان كل حديث عمل به فهو عنده صحيح وقال في اول التهذيب واذكر مسئلة مسئلة واستدل
عليها اما من ظاهر القرآن من صريحه او فحواه او دليله او معناه واما من السنة المقطوع بها من الا
خبار المتواترة او الاخبار التي تقترن اليها القرائن التي تدل على صحتها واما من اجماع المسلمين ان كان
فيها او اجماع الفرقة المحقة ثم اذكر بعد ذلك ما ورد من احاديث اصحابنا المشهورة في ذلك
وانظر فيما ورد بعد ذلك مما ينافيها ويضادها وابين الوجه فيها اما بتاويل او الجمع بينها وبينها
او اذكر وجه الفساد فيها اما من ضعف اسنادها او عمل العصابة بخلاف متضمنها وهذا الكلام صريح
في ان ما لم يتعرض لتاويله او طرحه فهو اما من المتواتر او من المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع او من الا
حاديث المشهورة عند اربابها الحديث فالاولان ظ انهما من قبيل القطعي واما الثالث فهو ايضا كذلك

انه يرد ادى ... الى بلاية جماعة بعد ... عن المعصوم عم وبيان شهادة الشيخ الطوسي بهذا
الوجه الذي ذكرنا في هذه الرسالة مما لم اجده في كلام هذا القائل بل هو نقل ان الشيخ في كتاب العدة ذكر
ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح ولكني ما تتبعت العدة فما رايت هذا الكلام فيه وذكر ايضا ان الشيخ كثيرا
كان متمكنا من ايراد الاخبار الصحيحة من الكتب القطعية الاخبار فلا وجه للتلفيق من الاخبار الصحيحة و
الضعيفة بل هذا مما يقطع العقل بسبب العادة بامتناعه ويمكن ان يكون قوله لاجماع شهاداتهم على صحة
احاديث كتبهم اشارة الى كلام الكليني وابن بابويه ره وقوله او على انها ماخوذة من تلك الاصول المجمع على
صحتها اشارة الى كلام الشيخ الطوسي ره في العدة حيث قال في بيان جواز العمل بخبر الواحد الوارد من طريق
اصحابنا الامامية المروي عن النبي صلعم او الائمة عم اذا كان الراوي ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا
في نقله والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها
في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه انتهى فان هذا الكلام يدل على
ان الاصول الاربعمائة التي كانت للشيعة كان العمل بها اجماعيا وظاهر ان كتابي الشيخ اخذا احاديثهما
عنها بل الكتب الاربعة كلها كذلك والجواب عن هذا الشك منع كون اخبارنا كلها قطعية للزوم الاستغناء
عن النظر في احوال الرجال وما ذكره من القرائن لا يدل على شيء منها على المدعى اما الاول فلان
العلم بكون الراوي ثقة لا يرضى بالافتراء لا يحصل الا بالنظر في احوال الرجال وهو كما ترى مع ان حصول
هذا العلم لكلهم سيما مع العلم بكون الراوي فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه غاية حصول الظن
واني من هذا الظن من القرينة ثم اذ لم ان الخبر يكون سلسلة سنده كلها رجال يحصل في كل
منهم العلم بعدم افترائه وغلطه وسهوه في غاية الندرة واما الثاني فلان تعاضد البعض بالبعض
لا يوجب حصول القطع بالحديث مع ان الاخبار المتعاضدة للتحرير المعاني التي لا تكون متفقة في شيء
من رجال السند قليلة الوجود فلا يوجب الاستغناء المذكور واما الثالث فلان نقل الثقة لا يوجب
القطع وايضا فهو مع تمكنه من اخذ الاحكام بطريق القطع ثم اذ ظاهر ان الكليني وابن بابويه والشيخ
ره لم يكونوا متمكنين من اخذ الاحكام عنهم عم بطريق القطع ولو سلم امكان القطع في بعض الاحكام بالنسبة

اليهم فهذا لا يوجب

اليهم فهذا لا يوجب اقتصارهم على ايراد القطعيات وتركه غير ظاهر لجواز ان يراد الجميع مع ذكر ما يعين القطعي
الى بعد فرغ من ذكره رجال اسانيد الاخبار وقد مر ان ذكر يحيي بقية الكلام فيه الخامسة ... الرابع
فلان الجماعة التي نقل الاتفاق على العمل بحديثهم في غاية القلة مع انه لا يحصل العلم بانه منهم الا بعد النظر في الرجال
وايضا هذا الاجماع ظني لانه منقول من طرق الاحاد فلا يوجب القطع بالحديث بل لا يحصل به الظن ايضا
ايضا لانه في مقام جواز العمل بغير القطعي والا فيجوز ان يكون عمل العصابة بحديث ...
بالصحة لكونه ثقة يحصل الظن بحديثه وانه لا يكاد يوجد حديث يكون جميع رجال السند ممن اجمعت
العصابة على تصحيح حديثه وهو في غاية الظهور واما الخامس فالكلام فيه كالرابع واما السادس فلان شهادة
المشايخ الثلثة بل الجميع بصحة اخبار كتبهم لا يستلزم قطعيتها عندهم فضلا عن قطعيتها عندنا اذ يمكن ان
اتصاف الحديث بالصحة عنده اعم لا يستلزم قطعيته فكذا عندنا كما هو الاصح في مصطلحهم يطلق
على الحديث باعتبار تعاضده بامور يوجب الاعتماد عليه والركون اليه وربما لا يصير بمجرد ذلك قطعيا
قال الشيخ الفقيه بهاء الملة والدين في مشارق الشمس كان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على
كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه واقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه وذلك بامور منها
وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المتصلة باصحاب العصمة سلام الله عليهم
وكانت متداولة لديهم في تلك الاعصار مشتهرة بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار ومنها تكرره
في اصل واحد او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة ومنها وجوده في اصل
معروف صحة الانتساب الى احد الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم والفضيل بن يسار
او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن واحمد بن محمد بن ابي نصر او على العمل بروايتهم
كعمار الساباطي ونظائره ممن عدهم شيخ الطائفة في العدة كما ذكره المحقق في بحث التراوح من المعتبر
ومنها اندراجه في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة ... فاثنوا على مؤلفيها ككتاب ... الذي عرضه على
الحلبي الذي عرض على الصادق عم وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين
على العسكري عم ومنها اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء

كان مؤلفها من الفرقة الناجية الامامية ككتاب الصلوة لحريز بن عبدالله السجستاني وكتب ابني سعيد
مهزيار واوسرعر الامامية ككتاب حفص بن غياث القاضي وكتب الحسين بن عبدالله السعدي وكتاب
القبلة لعلي بن الحسن الطاطري وقد جرى رئيس المحدثين ثقة الاسلام محمد بن بابويه قدس الله سره
على متعارف القدماء من اطلاق الصحيح على ما يركن اليه ويعتمد عليه فحكم بصحة جميع ما اورده من الاحاديث
في كتاب من لا يحضره الفقيه وذكر انه استخرجها من كتب مشهورة عليها المعول واليها المرجع انتهى كلامه اعلى الله
مقامه واذا كانت الاحاديث ظنية يجب الفحص عن احوال اسانيدها حتى يعلم ان هذا الظن مما يجوز التعويل
عليه لعموم النهي عن اتباع الظن ولقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا او فتثبتوا فان قلت اخبار العدل
بصحة خبر الفاسق يخرجه عن كونه خبر الفاسق ويدخله في خبر العدل فلا دلالة في الآية على منع العمل
به قلت لا نسلم ذلك بل الجائي بالنبأ انما هو الفاسق وخبر العدل ليس هو الحديث بل بصحة خبر الفاسق
ولا اقل من يحصل التعارض واثبات شيء من التكاليف يحتاج الى دليل فليتأمل وايضا فالظاهر ان اخبار
ابن بابويه ره بصحة اخبار كتابه ليس من حيث علمه بصحة خصوصية كل خبر منها بل لصحة الكتب التي اخذ
الاخبار منها مع انه كثيرا ما يرد الاخبار المأخوذة من هذه الكتب بالقدح في اسانيدها وكثيرا
ما يرد الرواية بان تفرد فلان بها ويذكر اسم رجل هو ثقة صاحب كتاب معتمد كما قال في باب وجوب
الجمعة وفضلها في رواية حريز عن زرارة تفرد بهذه الرواية حريز عن زرارة والذي استعمله وافتي
به كذا فلو كان كتاب زرارة وحريز عنده قطعيا لم يكن تفرد حريز ضارا كما لا يخفى وقال في كتاب
الحج في باب احرام الحائض بعد نقل رواية محمد بن مسلم عن احدهما ع وبهذا الحديث افتي دون الحديث
الذي رواه ابن مسكان عن ابراهيم بن اسحق عمن سأل ابا عبدالله ع الحديث لان هذا الحديث اسناده منقطع
والحديث الاول رخصة ورحمة واسناده متصل وامثال ذلك في هذا الكتاب كثير والحاصل انه تعرض
لقبول الحديث ورده بسبب الاسناد كثيرا مع وحدة الكتاب المأخوذ منه وهذا ينافي قطعية الكتاب
عنده وايضا تعرضه لذكر المشيخة على هذا عبث بل ينبغي على هذا ان يقول اني اخذت الاخبار من
الكتب القطعية والاحاديث قطعية لا تحتاج الى الاطلاع على رواتها وعلى طريقي اليهم وكذا الكلام

في الكليني مع ان ابن بابويه

في الكليني مع ان ابن بابويه كثيرا ما يطرح الروايات المذكورة في الكافي قال في باب الرجل يوصي الى رجلين
بعد ما ذكر توقيعا من توقيعات الواردة من الناحية المقدسة هذا التوقيع عندي بخط ابي محمد
الحسن بن علي عليهما السلام وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني ره رواية خلاف ذلك التوقيع عن الصادق ع
ثم قال لست افتي بهذا الحديث مشيرا الى رواية محمد بن يعقوب بل افتي بما عندي بخط الحسن بن علي ع
ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق ع وذلك لان الاخبار لها
وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس وقال في باب الوصي يمنع الوارث ما له بعد
نقل حديث ما وجدت هذا الحديث الا في كتاب محمد بن يعقوب الكليني وما رويته الا من طريقه
حدثني به غير واحد منهم محمد بن محمد بن عصام الكليني رضي الله عنه عن محمد بن يعقوب الكليني وطرح
الشيخ الطوسي لاحاديث الفقيه والكافي وكذا السيد المرتضى ره وغيرهما اكثر من ان يحصى وهذا يدل
على ان هذه الاخبار لم تكن قطعية عند قدماء اصحابنا هذا والاقوى في هذا الزمان جواز
العمل بالاخبار المودعة في الكتب الثلثة لمن له اهلية العمل بالحديث من دون ملاحظة الاسانيد
بشرط عدم المعارض وعدم كونه معمولا بخلافه المشاهير من فقهائنا وينبغي تحقيق حكم صورة
التعارض وفي بحث التراجيح انشاء الله تعالى الشك الثاني يمكن اعتبار مطلق الظن وهو مما اختاره
بعض الفضلاء وصورته ان يقال قد يحصل لنا من تتبع آثار العلماء انهم كانوا يعملون بكل ما يحصل
لهم الظن بانه مراد المعصوم ع سواء كان منشأ حصول هذا الظن رواية صحيحة او لا مسندة
اولا مرسلة اولا الى غير ذلك ويلزم على هذا ان لا يكون العلم باحوال الرواة محتاجا اليه اذ ربما يحصل هذا
الظن من رواية من هو في غاية الضعف ولا يحصل من رواية من هو في غاية الثقة والجواب لا نسلم
عمل العلماء بكل ما يحصل لهم الظن به بل الظاهر من احوال القدماء عدم عملهم الا بالقطعيات وكلام
السيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة ينادي باعلى صوته بمنع العمل بالظنيات كما لا يخفى على من له
ادنى تتبع واكثر هذه الاخبار الضعيفة باصطلاح المتأخرين كان صحيحا عند القدماء وايضا
٥ لا يجوز ان يكون الظن من حيث هو هو ظن مناطا للاحكام الشرعية ما لم يكن ناشئا مما ثبت اعتبار

شرعا كان يحصل من اسباب اخر مثل هوى النفس او التعصب او الحسد او نحو ذلك كما هو محسوس
وعادة ان يحصل الظن بالمراد في الدين لاختلاف الناس في هذه الاسباب فيجب ان يكون الظن الذي يجوز العمل
منوطا بان يكون ناشئا من الكتاب او الحديث الصحيح او مطلقه لو ثبت حجيته مطلقا بل الحق ان العمل بهذه
الادلة ليس عملا بالظن بل عمل بكلام من يجب اتباعه غاية الامر الاكتفاء بالظن الحاصل في نسبة هذا الكلام الى من
يجب اتباعه الشك الثالث انه وقع الاختلاف في اسباب الجرح فقيل الكبائر سبع وقيل اكثر وقيل الزنا
بانها اضافية وهذا لا يمكن الاعتماد على تعديل المعدل وجرح الجارح الا مع العلم بموافقة مذهبه لمذهب
من يريد العمل وهذا العلم لا يكاد يمكن حصوله لان المعدلين والجارحين وهم الكشي والنجاشي والشيخ
الطوسي وابن الغضائري وابن طاوس وغيرهم ليس مذهبهم في عدد الكبائر معلوما بل صرح الشيخ
بتوثيق المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا في افعال الجوارح وتوثيق بعض المتأخرين كالعلامة
وابن داود مبني على توثيق القدماء وايضا اعتبر بعض القدماء والعلماء في الجرح والتعديل شهادة
اثنين وعلى هذا لا يوجد حديث صحيح يكون جميع رجاله معدلا بتعديل عدلين وايضا تعديل هؤلاء
المعدلين مبني على غيرهم مع عدم معلومية مذهب هؤلاء ايضا وهذا الشك مما اورده الشيخ الفقيه
الملة والدين فقال من المشكلات انا نعلم مذهب الشيخ الطوسي ره في العدالة وانه يخالف مذهب
العلامة ره وكذا لا نعلم مذهب بقية اصحاب الرجال كالكشي والنجاشي وغيرهم ثم نقبل تعديل العلامة
في التعديل على تعديل اولئك وايضا كثير من الرجال ينقل عنه انه كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن
ايمانه والقوم يجعلون روايته من الصحاح مع انهم غير عالمين بان اداء الرواية متى وقع ابعد التوبة
ام قبلها وهذا من المشكلات لا اظن ان احدا تنبه لشيء منها انتهى كلامه وايضا العدالة بمعنى الملكة
المخصوصة التي ذهب اليها المتأخرون مما لا يجوز اثباتها بالشهادة لان الشهادة وخبر الواحد لم تجعل حجة
الا في المحسوسات والعدالة بمعنى الملكة المخصوصة ليست محسوسة كالعصمة فلا يقبل فيها الشهادة فلا
يعتمد على تعديل المعدلين بناء على طريقة المتأخرين وهذا مما اورده الفاضل الاسترابادي وايضا
قد تقرر في محله ان شهادة فرع الفرع غير مسموع ولا يقبل الا من الشاهد الاصل وشاهد الفرع

مع ان شهادة

مع ان شهادة علماء الرجال على اكثر المعدلين والمجروحين من شهادة فرع الفرع اذ الظاهر ان الشيخ
والنجاشي والكشي لم يلقوا اكثر اصحاب مثل الباقر والصادق ع بل ولا اصحاب غيرهما من الائمة
مع عدم ملاقاتهم لمن ادرك اصحابهم او اولاد الائمة فلا تكون شهادتهم الا شهادة فرع الفرع بمراتب
كثيرة فكيف يجوز التعويل في الشرع على شهادتهم في الجرح والتعديل وهذا ايضا مما اورده المولى المذكور
وايضا قلما يخلو اسم من اشتراكه بين جماعة بعضهم غير معدل وكثيرا ما لا يحصل العلم بان الشخص الواقع في
سند الرواية المخصوصة هو ذلك الثقة او غيره وقلما يحصل بكثرة التتبع ظن ضعيف بانه هو الثقة لا غيره
واعتبار مثل هذا الظن في الشرع بحيث يعتمد عليه في الاحكام الشرعية مما لا دليل عليه فلا يتحقق للتعديل
فائدة يعتد بها حتى يكون علم الرجال محتاجا اليه وايضا على تقدير العلم بان رجال الرواية الفلانية ثقات لا
يحصل العلم بعدم سقوط جماعة من رجال السند من البين فلا يمكن العلم بصحة الحديث بالاصطلاح المتأخر
ومع فلا يحصل التعديل فائدة لنا يعتد بها وقد ذكر صاحب منتقى الجمان ان في كثير من روايات
الشيخ الطوسي ره عن موسى بن القسم البجلي في كتاب الحج علة وذلك ان الشيخ اخذ الحديث من كتاب موسى بن القسم
وهو قد اخذ الحديث من كتب جماعة وذكروا اول السند في اول رواية ثم بعد ذلك ذكر صاحب الكتاب
الذي اخذ الحديث من كتابه والشيخ روى تلك الاحاديث عن موسى عن صاحب ذلك الكتاب مع انه لم
يلقه فصار الحديث منقطعا معللا انتهى وعدم مثل ذلك غير معلوم في بقية احاديثه بل ولا في احاديث
غير الشيخ ايضا غايته حصول الظن بالعدم وجواز الاعتماد على مثل هذا الظن في الاحكام الشرعية غير معلوم
وذكر ايضا ان الكليني ره قد لا يذكر اول سنده اعتمادا على اسناد سابق قريب والشيخ ره ربما غفل عن
المراعاة فاورد الاسناد من الكافي بصورته ووصله بطريق الكليني من غير ذكر الواسطة المتروكة فيصير
الاسناد في رواية الشيخ له منقطعا ولكن مراجعة الكافي يفيد وصله انتهى ولا يخفى انه لا امن وقوع
مثل ذلك من الشيخ ره فيما هو نقله من غير الكافي من كتب الحديث وهكذا في حق غيره كما عرفت وايضا كثيرا
ما يذكر جماعة من الرواة يعطف بعضهم على بعض وبعد التتبع يعلم ان العطف سهو والواجب نقل
البعض عن بعض وكذا الحال في عكس ذلك قال في المنتقى ومن المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط

مكررا رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد
وابن ابي سعيد فقد وقع في خط الشيخ في عدة مواضع منها ابدال الحديد واو العطف بكلمة عن وقد
ابتدع الغلط بالنقيصة والزيادة في رواية سعد عن الجماعة المذكورة بخط الشيخ رحمه الله في اسناد حديث زرارة
عن ابي جعفر عليه السلام فيمن صلى بالكوفة ركعتين ثم ذكر وهو بمكة او غيرها انه قال يصلي ركعتين فان الشيخ رحمه الله
رواه باسناده عن سعد بن عبد الله عن ابن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعدا انما
يروي عن ابي نجران بواسطة احمد بن محمد بن عيسى وابن ابي نجران عن حماد بغير واسطة كرواية الحسين بن سعيد
عنه ونظائر هذا كثيرة انتهى كلامه واين حكم الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم شاهد بشهادة
الميت وهو ظاهر والجواب عن جميع هذه الشكوك العشرة المذكورة ههنا بعد امكان الاجوبة الجدلية عن
كل منها هو ان احاديث الكتب الاربعة اعني الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار ماخوذة
من اصول وكتب معتمدة معول عليها كان مدار العمل عليها عند الشيعة وكان عدة من الائمة عليهم السلام عالمين بان
شيعتهم يعملون بها في الاقطار والامصار وكان مدار مقابلة الحديث وسماعه في زمن العسكريين عليهما السلام بين
عليهما السلام بل ابتداء من الصادق عليه السلام على هذه الكتب ولم ينكر احد من الائمة عليهم السلام على احد من الشيعة في ذلك
بل قد عرض عدة من الكتب عليهم ككتاب الحلبي وكتاب حريز وكتاب سليم بن قيس الهلالي وغير ذلك
والعلم باخذ الكتب الاربعة من هذه الاصول المعتمدة يحصل من اخبار المحمدين الثلثة رحمهم الله على ما مر
مفصلا ومن شهادة القرائن بان تمكنهم من اخذ الاخبار من هذه الكتب المعتمدة يمنعهم من
اخذها من الكتب التي لا يجوز العمل بها والعادة شاهدة بان من صنف كتابا وحكى من اوله ما
يحكي عنه لا يرضى بايراد المشتبهات والمشكوكات اذا عرفت هذا فنقول انا لما حصل لنا علم عادي
بان اخبار الكتب الاربعة ماخوذة من كتب معتمدة بين الشيعة فنحن لا نحتاج الى العلم باحوال الرجال
فيما لا معارض له واما مع التعارض فنحن نتفحص عما يحصل به رجحان احد المتعارضين على الآخر
عند النفس من العرض على كتاب الله وعلى مذهب العامة ومن حال الراوي وكثرته وقلته ونحو ذلك
ولا شك في حصول الرجحان عند النفس بسبب تعديل المعدلين وان ورد عليه ما ذكرته من الشكوك ومن لم

لم يعمل عنده

لم يعمل عنده وجهان بذلك فحكمه ما يجيء في بحث التراجيح ان شاء الله تعالى فان قلت على هذا يكون اخبار الكتب
الاربعة قطعية الصدور عن المعصوم عليه السلام كما قال به المورد المذكور قلت لا يلزم من كون جواز العمل بهذه
الكتب قطعيا كون اخبارها قطعية الصدور عن المعصوم ثم اذ يجوز من المعصوم عليه السلام تجويز العمل بكتاب يشتمل
على الاخبار الكثيرة بحيث يعلم عدم صدور بعضها منه ومن غيره من الائمة عليهم السلام لعدم تمكنه من تمييز الصحيح من غيره
لتقية او ضيق وقت او نحو ذلك وهذا غير خفي فان قلت اذا جاز العمل بما في هذه الكتب فلا يحتاج
في العمل الى العلم باحوال الرجال عند التعارض ايضا اذ يصير من قبيل تعارض قطعيين وحكمه الرجحان او التخيير
او التوقف والاحتياط كما يجيء انشاء الله تعالى قلت قد عرفت ان قطعية العمل لا تقتضي قطعية الحديث ونحن
قد حصل لنا القطع بجواز العمل في صورة عدم التعارض ولهذا ترى جل الفقهاء بل كلهم يستدلون على
المطالب بالاخبار الضعيفة السند ويكفي في ذلك ملاحظة كتب الاستدلالية للشيخ والسيد المرتضى
والعلامة والمحقق وابن ادريس وغيرهم واما مع التعارض فقد وجد نا لم لا يطرحون المتعارضين بل
يفتشون عما يحصل به عندهم رجحان احدهما على الآخر فانهم يفهمون من ملاحظة حال الراوي ونحو ذلك والحاصل
ان المعلوم هو جواز العمل بهذه الاخبار عند عدم التعارض واما في صورة التعارض فجواز العمل باحدهما
مع امكان ترجيح احدهما على الآخر بملاحظة حال الراوي او نحوه غير معلوم بل المعلوم من حال السلف عدم
العمل بدون التفتيش فنحتاج الى التفتيش عن حال الرواة لانه من جملة ما يحصل به الترجيح ضرورة على ان
الشكوك المذكورة معارضة للضرورة اذ ربما يحصل من التفتيش العلم العادي بعدالة بعض الرواة
وضبطه وديانته فانا بعد التفتيش حصل لنا القطع بعدالة مثل سلمان الفارسي والمقداد وابي ذر
وعمار ونظائرهم وزرارة وبريد وابي بصير المرادي والفضيل ونظرائهم وجميل بن دراج وصفوان وابن
ابي عمير والبزنطي ونظرائهم وانكار ذلك مكابرة وربما نحكم بعدالة شخص لم نره ولم يشهد عندنا من نعتمد
على قوله بمجرد الاطلاع على احواله وسيرته وعلمنا بعدالة مثل الشيخ ابي جعفر الطوسي والسيد المرتضى
والمحقق وامثالهم من هذا القبيل فانا قبل ملاحظة كتب الرجال كان هذا العلم حاصلا لنا من تقديم
العلماء اياهم والاقتداء بهم الى غير ذلك من القرائن فلا يلزم من الشكوك المذكورة سد باب الاجتهاد

نظرائهم

تفتيح

الى علم الرجال والتفتيش عن احوالهم ثم هذا العلم لا يحصل الآن في قليل من الرواة غير اصحاب الاصول واما اصحاب
الاصول فيكفي تحصيل هذا العلم في كثير منهم ثم تحصيل العلم بان الرجال الذين بينهم وبين مصنفي الكتب الاربعة
من شيوخ الاجازة فلا يضر عدم عدالتهم في صحة الحديث وايضا فان بعض الرواة قد ورد الاخبار عن الائمة عليهم السلام
الاطهار بلعنهم ورسهم والاجتناب عنهم وانهم من الكذابين والمفترين مثل فارس بن حاتم القزويني وابي
الخطاب محمد بن ابي زينب والمغيرة بن سعيد ونظرائهم وتشكل جواز العمل بروايات هؤلاء الملعونين الكذابين
وان كانت موجودة في الكتب الاربعة الا ان تكون معتضدة باحدى القرائن المذكورة لان الائمة ان قدسيا
كانوا يعملون باخبار هؤلاء وان كانت موجودة في الاصول المعتمدة فيحتاج الى معرفة الرجال ليتميز من يعدم
جواز العمل برواياتهم من غيرهم واعلم ان ههنا اشياء اخر سوى العلوم المذكورة لها مدخلية في الاجتهاد اما
بالشرطية او بالكمالية الاول علم المعاني ولم يذكره الاكثر في العلوم الاجتهادية وجعله بعضهم من المكملات
وعده بعض العامة من الشرائط وهو المنقول عن السيد الاجل المرتضى رحمه الله في الذريعة وعن الشهيد الثاني
في كتاب آداب العالم والمتعلم وعن الشيخ احمد المتوج البحراني في كتاب كفاية الطالبين الثاني علم البيان
ولم نر احدا يذكره وبين علم المعاني في الشرطية والكمالية الا ابن جمهور فانه عد علم المعاني من المكملات
وسكت عن البيان وعلل بان احوال الاسناد الخبري انما يعلم فيه وهو من المكملات للعلوم العربية
الثالث علم البديع ولم ار احدا ذكره الا ما نقل عن الشهيد الثاني في الكتاب المذكور وصاحب كتاب
كفاية الطالبين فانهما عدا العلوم الثلثة اجمع في شرائط الاجتهاد والحق عدم توقف الاجتهاد على العلوم
الثلثة اما على تقدير صحة التجزي فظ واما على تقدير عدم صحة التجزي فلان فهم معاني العبارات
لا يحتاج فيه الى هذه العلوم لان في هذه ما يبحث من الزوائد على اصل المراد فان المعاني علم يبحث فيه
عن الاحوال التي بها يطابق الكلام لمقتضى الحال كاحوال الاسناد الخبري والمسند اليه والمسند ومتعلقات
الفعل والقصر والانشاء والفصل والوصل والايجاز والاطناب والمساواة وبعض مباحث القصر
والانشاء المحتاج اليه مذكور في كتب الاصول والبيان علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة وما
يتعلق بالفقه من احكام الحقيقة والمجاز مذكور في كتب الاصول ايضا والبديع علم يعرف به وجوه تحسين

الكلام ونحوه

الكلام وابين تجيء من مباحثه مما يتوقف عليه الفقه نعم لو ثبت تقدم الفصيح على غيره والافصح على الفصيح في باب
التراجيح امكن القول بالاحتياج الى هذه العلوم الثلثة لغير المتجزي وله في بعض الاحيان اذ فصاحة الكلام
وافصحيته مما لا يعلم في مثل هذا الزمان الا بهذه العلوم الثلثة وكذا على تقدير تقدم الكلام الذي
فيه تاكيد او مبالغة على غيره ويجيء الكلام على هذه الامور في باب التراجيح انشاء الله تعالى ولكن لا شك في
مكملية هذه العلوم الثلثة للمجتهد الرابع بعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطائين والجبر
والمقابلة وهو ايضا مكمل وليس شرطا اما في المتجزي فظ واما في غيره فلانه ليس على الفقيه الا الحكم
بانفصال الشرطيات واما تحقيق اطراف الشرطية فليس في ذمته مثلا عليه ان يحكم بان من اقر لزيد بشيء هو
مواخذ به وليس عليه بيان كمية المقر به في قوله لزيد علي ستة الا نصف ما لعمرو ولعمرو علي ستة
الا نصف ما لزيد مثلا الخامس بعض مسائل علم الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض واختلاف
مطالع بعض البلاد مع بعض او تباعدهما وكذا بعض مسائل الصوم مثل تجويز كون الشهر ثمانية وعشرين
يوما بالنسبة الى بعض الاشخاص السادس بعض مسائل الهندسة كما لو باع شكلا له خمس مثلا السابع
بعض مسائل الطب كالاحتياج الى تحقيق القرن ونحوه وليس هذه العلوم محتاجا اليها لما عرفت والا
لزم الاحتياج الى بعض الصنائع كالعلم بالغبن والعيوب ونحو ذلك الثامن فروع الفقه ولم يذكره الاكثر
في الشرائط وحكي انه لا يكاد يحصل العلم بجل الاحكام الا بمباحثة الاحاديث ومطالعتها وممارسة فروع الفقه التاسع
العلم بمواقع الاجماع والخلاف فلئلا يخالف الاجماع وهذا شرط لا يستغني المجتهد عنه وهذا العلم انما
في هذا الزمان بمطالعة الكتب الاستدلالية الفقهية ككتب الشيخ والعلامة ونحوهما العاشر ان يكون
له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الجزئيات الى قواعدها الكلية واقتناص الفروع
من الاصول ولمي هذا الشرط مذكور في كلام جماعة من الاصوليين وتحقيق المقام ان الدليل النقلي
اذا كان ظاهرا او نصا في معناه ولم يكن له معارض ولا له ذم غريق ولا فرد غريق الفردية
فلا يحتاج الحكم بمعناه والعمل به الى هذا الشرط بل يكفي الشرائط السابقة مثلا في العلم بان الكر من الماء
لا ينجس بمجرد ملاقاة النجاسة من قوله عليه السلام اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء لا يحتاج الى اكثر من العلم بمعاني

مفردات هذا الحديث من اللغة والصرف وبالهيئة التركيبية من النحو وهذا ظاهر وامّا عند وجود المعارض فيحتاج الى الملكة المذكورة للترجيح وكذا العلم باللوازم الغير البيّنة كالحكم بوجوب المقدمة والنهي عن الاضداد عند الامر بالشيء وبمفهوم الموافقة والمخالفة ونحوهما وربما يحصل كفاية العلم بالمطالب الّتي هي لهذا القسم والعمدة في الاحتياج الى الملكة انما هو الحكم بفردية ما هو فرد من الفردية للكلي المذكور في الدليل او لما يضاد او لمقدمته او لضده او نحو ذلك مثلا العلم باندراج الكرّ الملفق من نصفين نجسين مع عدم التغير في الحديث المذكور حتى يحكم بصيرورته طاهرا او عدم اندراجه فيه فيحكم ببقائه على النجاسة يحتاج الى تأمل تام وفهم زكي وكذا في اندراج من عنده من الماء ما لا يكفيه للوضوء الامع مزجه بمضاف لا يسلبه الاطلاق في غير الواجد للماء فيصح تيممه او في نقيضه فهو الواجد للماء فيبطل تيممه وكذا في اندراج الخارج من بيته للسفر قبل حد الترخص في الحاضر فيتم الصلاة او في المسافر فيقصر وكذا في اندراج حاج في طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر على ذلك المال في المستطيع فيجب عليه الحج او عدم اندراجه فيه فلا يجب وهذا القسم من الكثرة بحيث لا يعد ولا يحصى ومعظم المنازعات بين الفقهاء يرجع الى هذا ولا شك في ان العلم بهذا القسم ليعمل لنفسه او ليفتي غيره يحتاج الى ملكة قوية وفهم زكي وطبع صفي ويجب الاحتياط في الحكم بان هذا الشيء جزئي فرد لهذا الكلي وضده فيه عن الاعتماد على الظنون الضعيفة والناشئة عن الهوى النفساني وينبغي ان يختبر نفسه في الاستقامة بمجالسة العلماء ومذاكرتهم وتسديد جماعة منهم باستقامة طبعه بحيث يحصل له الجزم بسببه بعدم اعوجاجه في الاغلب والا فلا يعتمد على اعتقاداته في الاحكام التي من هذا القبيل وربما قيل بجواز الاعتماد على شهادة عدلين خبيرين بذلك وهو محل تأمل مع عدم حصول الجزم من شهادتهما بانتفاء القرائن فان قلت اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد والتالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فلان الملكة المذكورة امر غير منضبط لانه لا يكاد يتفق اثنان فيها لاختلاف الطبائع غاية الاختلاف فليس هنا مرتبة معينة يمكن ان يقال ان لها هذه المرتبة مجتهد دون من هو دونها فلا يحصل العلم باجتهاد احد واما بطلان التالي فلانه لا يتم التكاليف في مثل هذا الزمان بدون العلم بالاجتهاد اذ غير المجتهد لا يجوز له العمل باعتقاداته ولا يجوز

العمل بقوله

العمل بقوله لما مرّ من الادلة على اعتبار كل شرط من الشرائط المذكورة للعمل بالاحكام الشرعية وايضا اعتبار هذا الشرط يستلزم عدم وجوب الاجتهاد كفاية والتالي باطل بيان الملازمة ان هذه الملكة امر موهبي من الله لا يمكن اكتسابه وانما يمكن تقويته في الجملة بالكسب فانا نرى جماعة لا يمكنهم تحصيل مسائل لها عراقة في النظرية في الجملة وان صرفوا اعمارهم في تحصيلها بل نشاهد جماعة لا يمكنهم الا تحصيل قليل من النظريات بعد الكد التام والسعي البليغ فعلم ان هذه الملكة مما لا يطاق واما بطلان التالي فلانهم بين قائل بوجوبه العيني كما نقله الشهيد في الذكرى عن قدماء اصحابنا وفقهاء حلب وبين قائل بوجوبه الكفائي ومن خواص الواجب الكفائي اثم الكل بتركه لا يقال الاجتهاد ليس واجبا كفائيا بالنسبة الى كل المكلفين بل بالنسبة الى صاحبي الملكة فعلى تقدير انتفائه لا يلزم الاثم الا صاحبي الملكة المذكورة لانا نقول شرط التكليف اعلام المكلف وقبل الاجتهاد لا يتميز صاحب الملكة عن غيره فلا يعلم احد انه مكلف بالاجتهاد لعدم علمه بانه صاحب الملكة وايضا يلزم تأثيم غير المعين وانه غير معقول كما صرح به في تحقيق الواجب الكفائي وايضا جواب خلاف ما صرح به من تأثيم الكل بترك الاجتهاد والجواب الحق عن كلا الوجهين انا ما ادعينا الملكة المذكورة في مطلق المجتهد بل انما اعتبرناها في المجتهد المطلق لما عرفت ان العلم بمعاني الادلة الشرعية الناصة او الظاهر في معناها بلا معارض غير محتاج الى الملكة والاحتياج اليها انما هو لاجل العلم بحكم الترجيح او اللوازم الغير البينة او الجزئيات الغير البينة الاندراج تحت القواعد الكلية ونحو ذلك فان اراد المعترض بالاستغناء عن الملكة الاستغناء في القسم الاول فنعم الوفاق وان اراد الاستغناء في هذه الاقسام الاخر فلا نسلم اما انه اراد عدم الاحتياج الى استعلام هذه الاقسام او اراد عدم الاحتياج في استعلام هذه الاقسام الى الملكة المذكورة فان اراد الاول فبطلانه ظاهر فانه كثيرا ما يقع الاحتياج الى العلم بحال هذه الاقسام مثلا ربما يحتاج الى ان نعلم ان نصف الكر من الماء كل منهما نجس هل يطهر ان بمزجهما او لا وهذا العلم لا يحصل الا بان نعلم هل هو مندرج في قولهم اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا او لا وهو محتاج الى الملكة المذكورة وكذا الحال

الى ان نعلم ان الحاج متى كان في طريقه عدو لا يندفع الا بمال وهو يقدر على اعطاء ذلك المال هل هو داخل في المستطيع الى الحج او لا وكذا نحتاج الى ان نعلم هل امر المضيق يبطل الصلاة في اول الوقت او لا اذ الظن ان القول ببطلانها يتوقف على تمام الدليل الدال على ان الامر بالشيء يستلزم النهي عن الضد الخاص والقول بصحتها يتوقف على القدح في الدليل المذكور وكلاهما لا يتم بدون الملكة ومثل هذه المسألة المسائل المحتاج اليها اكثر من ان يحصى وان اراد الثاني اي عدم الاحتياج لاستعلام هذه المسائل الى الملكة المذكورة فبطلانه من اجلى البديهيات لانا لا نعني بالملكة الا حالة بها يتمكن من ترجيح احد طرفي هذه المسائل فلا يتصور العلم بالنفي او الاثبات في هذه المسائل الا بالملكة فعلم ان الدليل على الاستغناء في هذه الاقسام شبهة في مقابل الامر البديهي وتفصيل الجواب عن الاعتراض الاول منع استلزام اعتبار الملكة المذكورة في الاجتهاد المطلق عدم العلم بوجود المجتهد اما في الاجتهاد والعلم بالاحكام التي هي من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين فظاهر لانا لم نعتبرها فيه واما في القسم الثاني فلان الاطلاع على هذه الملكة ليس بمتعذر بل ولا بمتعسر غاية التعسر بل يمكن بالمعاشرة وباخبار الجماعة وبشهادة العدلين المطلعين على قوله وبنصب نفسه متعرضا للفتوى بمجمع خلق كثير على ما قيل وبعرض ترجيحاته المخترعة على ترجيحات من هو معلوم انه صاحب الملكة ونحو ذلك كما يجيء انشاء الله تعالى في مسألة على حدة وعدم انضباط الملكة المذكورة بمعنى ان لها مراتب مختلفة لا يوجب عدم العلم بها لان المراد بها حالة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول بحيث لا يقع الغلط منه غالبا ولها امارات كثيرة المتصف بها بكل منها من يتعلق به احكام المجتهد وعن الاعتراض الثاني ايضا منع الملازمة وبيان التخلف كونه لم يكن دالا على نفي الوجوب الكفائي عن مطلق الاجتهاد اذ قد عرفت عدم اعتبار الملكة المذكورة في العلم بالاحكام التي هي من قبيل القسم الاول من القسمين المذكورين اتفاقا فان قلت فهل الاجتهاد في الاحكام التي هي من قبيل القسم الثاني واجب او لا قلت كلي ان يقال انه واجب كفائي بالنسبة الى صاحب الملكة وكون شرط التكليف اعلام المكلف وقبل الاجتهاد لا يتميز صاحب الملكة عن غيره ممنوع قلنا قبل الاجتهاد في القسم الثاني من الاحكام وبعد الاجتهاد في القسم الاول يتميز صاحب الملكة عن غيره

باحد الطرق المذكورة

باحد الطرق المذكورة سابقا ولا يلزم تأثيم غير المعين لان عدم التعيين قبل الاجتهاد في القسم الاول من الاحكام مستند الى تقصيرهم من ترك الاجتهاد بالكلية وبعد يتحقق التعيين لو لم يقصروا بترك الفحص عن حالهم وتصريحهم انما هو بتأثيم الكل بعدم الاجتهاد بالكلية فتأمل وقال مولانا محمد امين الاسترابادي الذي ظهر لي من الروايات ان طلب العلم فريضة على كل مسلم في كل وقت بقدر ما يحتاج اليه في ذلك الوقت ولا يجب كفاية طلب العلم بكل ما يحتاج اليه الامة كما قالته العامة لانه غير منضبط بالنسبة الى الرعية والتكليف بغير المنضبط محال كما تقرر في الاصول في مبحث علة القياس بل يفهم من الروايات ان ائمة الرعية يجمع ذلك من المحالات انتهى وهم وتنبيه قد بالغ الفاضل المدقق مولانا محمد امين الاسترابادي في انكار الاجتهاد وزعم ان المجتهد فيه لا يكون الا ظنيا واحكامنا كلها قطعية لما مرّ من ان القرآن والسنة النبوية لا يجوز العمل بهما الا بعد تحقق ما يوافقهما في كلام العترة الطاهرة واخبار العترة كلها قطعية لما مرّ من الوجوه والجواب اولا ان اشتراط كون المجتهد فيه ظنيا ليس الا في كلام العامة والعلامة وقليل من اصحابنا والاكثر منا لم يذكروا الظن في تعريف الاجتهاد فقطعية الاحكام لا ينافي صحة الاجتهاد مع انه في الحقيقة راجع الى نزاع لفظي وثانيا لا نسلم قطعية صدور احاديثنا كلها عن المعصوم وقد مرّ الكلام فيه وبعد التسليم لا يلزم قطعية الحكم بها فيما يبلغ دلالة الاخبار على جميع ما يستفاد منها مرتبة القطع وهو في غاية الظهور وايضا يشنع على اكثر فقهائنا قدس الله ارواحهم بانهم كانوا يفتون بمجرد آرائهم من غير دليل وانت قد عرفت ان كثيرا من الاحكام من قبيل اللوازم الغير البينة الواضحة ونحو ذلك ولما كان العلم باندراج هذه الفروع في اصولها يحتاج الى طبيعة وقادة وقريحة نقادة تحصل للبعض دون البعض لا يحسن لمن لا يحصل له الطعن على من حصلت فيه بانه افتى في الحكم الفلاني من غير دليل مثلا ربما يتوهم ان القول بوجوب القصد في البسملة الى سورة معينة في الصلاة قول بالحكم الشرعي من غير دليل اذ لا نص يدل على ذلك الوجوب وهو ظلم لان من قال به يقول انه قد ورد النصوص بوجوب قراءة سورة كاملة ولا يتحقق السورة الكاملة الا

مع القصد المذكور لان الشبهة لما كانت مشتركة لا تترجح الا بالقصد والغرض ان فتاوى الفقهاء وكلماتهم
ليست حجة ولا احد من الادلة التي هي واجبة الاتباع عندهم ولا اقول لمكان احتمال الغلط والخطاء عليهم لان
غير المعصوم لا ينفك عن السهو والخطاء اذ احد من العقلاء لم يجوز التقليد في الاحكام الشرعية من غير دليل
ومعلوم ان ادلة الشرع منحصرة عند فقهاء الشيعة كلهم كما صرحوا به في جميع كتبهم الاصول في القرآن
والحديث الصحيح والاجماع الذي علم دخول المعصوم فيه والادلة العقلية التي تقدم الكلام فيها
والفتاوى الراجعة الى الادلة العقلية وهي الاستصحاب واقسام المفهوم قليلة في كلامهم والمعظم
من قبيل الجزئيات المندرجة تحت اصولها التي لا يمكن ارجاعها الى احد من الادلة العقلية والادلة
عند معظم العامة ايضا منحصرة في اشياء مخصوصة ثم قليل من اصحاب ابي حنيفة فيهم كانوا
يعملون بالرأي ويسمون باصحاب الرأي والظاهر انه اما العمل بالاستحسان او المصالح المرسلة اذ لا
يتصور غيرهما وكيف يتوهم من له ادنى شائبة من العقل ان معظم فقهائنا كالمفيد والمرتضى والشيخ
الطوسي وتلامذتهم والمحقق والعلامة وجميع المتأخرين كانوا يعملون في الاحكام الشرعية بما لم يعمل
به اكثر العامة ايضا فان الفتاوى المذكورة في كتب العلامة والمحقق وغيرهما من المتأخرين
شذ ما يخلو عنها كتب الشيخ الطوسي ونظرائه مثل ابن ابي عقيل وابن الجنيد والمفيد والمرتضى وغيرهم
كما هو مذكور في كتب الاستدلال وقد نقل اغلاطا من العلامة ره يعلم بادنى تامل انه هو الغالط
وذكر ان الشهيد الثاني ره نقل في شرح الشرائع عن العلامة انه قال في القواعد في مسئلة افتيت
لهذا بمجرد رأي ولم اجد فيها نصا ولا اثرا وانا اقول حاشا ثم حاشا لكلام مثل العلامة بل
ممن له ادنى فضل وورع فقد تصفحت من اول شرح الشرائع الى اول كتاب الميراث فما وجدت مما نقله
عنا ولا اثرا وهذا القواعد حاضر وكيف والعلامة ينادي في كتبه الاصولية بانحصار الادلة
في الكتاب والسنة والاجماع والقياس المنصوص العلة والاستصحاب ثم يفتي بالرأي الذي لم يعمل
به الا شاذ من الحنفية ثم نقل الشهيد في الشرح في كتاب الصلح عن التذكرة انه قال في مسئلة
ولست اعرف في هذه المسئلة بالخصوصية نصا من الخاصة ولا من العامة وانما صرت الى ما قلت

عن اجتهاد

عن اجتهاد انتهى وظاهر ان مراده بالاجتهاد هو الاستدلال بالعمومات فانه استدل على فتواه في هذه
المسئلة بجواز تصرف الانسان في ملكه كيف شاء ودلالة العمومات عليه ظاهرة وقد وجدت
مواضع مما جاء من اغلاط العلامة غير موافق لعبارة الكتاب الذي نقله عنه فان قال لا يجوز
رد الفروع والجزئيات الى اصولها قلنا لا يمكن انا اذا علمنا ان هذا الحكم متعلق بهذا الكلي و
علمنا ان هذا الشيء الخاص فرد لهذا الكلي يحصل لنا العلم بان ذلك الحكم متعلق بذلك الشيء الخاص
فان قال ان فردية الفرد لا بد ان يكون قطعيا حتى يصح الحكم مع ان الفقهاء يحكمون بمجرد الظن
قلنا الذي ذكره الفقهاء الحكم على الاشياء بالادلة الظنية التي ثبت حجيتها في الشرع ولم لا
يعلم من ذلك انهم كانوا يكتفون في فردية الفرد واندراج الجزئي بالكلي حتى يصح الطعن مع انه
يمكن الاستدلال على الاعتماد على هذا الظن ايضا بما يستدل به على حجية هذا خبر واحد كما لا يخفى
وايضا انه اورد في بحث صحة احاديثنا ان الفاضل المدقق محمد بن ادريس الحلي ره اخذ احاديث
من اصول قدمائنا التي كانت عنده وذكرها في باب اخر هو اخر ابواب السرائر واورد حديثين
من جامع البزنطي صاحب الرضا ع احدهما عنه عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله ع قال انما
علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا والثاني احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا ع
قال علينا القاء الاصول اليكم وعليكم التفريع فان هذين الحديثين الصحيحين يدلان على جواز
رد الفروع الى الاصول وكذا انه لا معنى للتفريع الا اجراء حكم الاصول والكليات الى الجزئيات
والافراد منها بل لا يخفى صدق التفريع المأمور به في اجراء الى الافراد المظنونة الفردية ولكنه
محل تامل واعلم ان الاجتهاد كما يطلق على استعلام الاحكام من الادلة الشرعية كذلك يطلق
على العمل بالرأي وبالقياس وهذا الاطلاق كان شائعا في القديم قال الشيخ الطوسي ره في
بحث شرائط المفتي من كتاب العدة انه حكي من الفقهاء المخالفين عدوا منها العلم بالقياس
وبالاجتهاد وباخبار الاحاد وبوجوه العلل والمقاييس وبما يوجب غلبة الظن ثم
انا بينا فساد ذلك وذكرنا انها ليست من ادلة الشرع وظاهر ان الاجتهاد الذي ذكره انه

ليس من ادلة الشرع ليس بالمعنى المتعارف اذ لا يحتمل كونه من جنس الادلة والسيد المرتضى ره في
كتاب الذريعة ذكر ان الاجتهاد عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص والادلة وا
ثبات الاحكام الشرعية بطريقة الامارات والظنون وقال في موضع اخر منه وفي الفقهاء من
فرق بين القياس والاجتهاد وجعل القياس ما له اصل يقاس عليه وجعل الاجتهاد ما لم يتعين
له اصل كالاجتهاد في طلب القبلة وفي قيمة المتلفات واروش الجنايات ومنهم من جعل القياس
من الاجتهاد وجعل الاجتهاد اعم منه قال واما الرأي فالصحيح عندنا انه عبارة عن المذهب
والاعتقاد الحاصل عن الادلة الغير الحاصل من الامارات والظنون هذا حاصل كلامه ولا يخفى
ان الاجتهاد في كلامه ليس بمعناه المعروف وقد ورد ذم الاجتهاد في بعض الاخبار وهو بهذا
المعنى الثاني وكان هذا هو الباعث لانكار الاجتهاد والقائل وهو غلط ناش من الاشتراك
اللفظي وانكار الاجتهاد مستندا بغلط جماعة من المجتهدين شبيه باستدلال علوم العامة
من جملة العوام على ذم العلم بان جل علماء هذا الزمان حريصون على الدنيا وهو مذموم اذ عمل بعض
من المجتهدين بمجرد رأيه او غلطه في بعض الاحكام على تقدير تسليمه لا يوجب بطلان الاجتهاد
اي العلم بالاحكام من ادلتها التفصيلية وهو من البديهيات وربما يستدل له بانا لا ننكر
الاجتهاد الا بمعنى ان العمل بالادلة والاحاديث يتوقف على الملكة المذكورة اذ لا نعلم ان هذه الاحاديث
والاخبار كما كان يعمل بها في عصر الائمة ع كل من سمعها من الشيعة من العوام والعلماء وانكار
ذلك مكابرة ولم ينقل عن احد من الائمة ع الانكار على احد من الشيعة وهذا مما يفيد
القطع بجواز العمل بها لكل من فهمها من غير توقف على امر اخر وجوابه انك قد عرفت وجه
الاحتياج الى الشرائط المذكورة في هذه الاعصار دون عصر الائمة ع وقد عرفت ان الاحتياج
الى الملكة المذكورة انما هو للعمل باللوازم الغير البينة اللزوم والافراد الغير البينة الفردية
ونحو ذلك لا للعمل بالمدلولات الغير الخفية بما طبق الاخبار ومدلولاتها الصريحة والذي هو معلوم
من حال السلف هو علمهم بهذه الاخبار ومدلولاتها الصريحة واما العمل باللوازم والافراد

الغير البينة

الغير البينة فلا نعلم من حالهم العمل بها بدون الملكة بل هو بديهي البطلان فان قلت فعلى ما ذكرت
يلزم الاستغناء عن الملكة للعمل بمدلولات الصريحة للاخبار ولو كان لها معارض وقد مر خلافه قلت
المعلوم من حال السلف العمل بما سمعوه من الاخبار المعتمدة من غير الفحص عن المعارض ولا يلزم منه
الاستغناء عن الملكة بعد الاطلاع على المعارض ويجيء لهذا زيادة بيان في بحث التراجيح انشاء الله تع
فان قلت لا يجوز العمل الا بالمدلولات الصريحة لان اللوازم والافراد الغير البينة اذا كانت ظنية فلا
يجوز العمل بها للادلة الدالة على النهي عن العمل بالظن ولقوله تع ما تعلمون فقولوا وما لا تعلمون
فها واهوى بيده الى فيه وهذا داخل فيما لا تعلمون فيجب التوقف فيه وان كانت قطعية فلا يجوز
ايضا لاحتمال قصر الحكم على ما لا يحتاج في الحكم بلزومه او بفرديته الى دليل ونظر فان وجوب
العمل بالاخبار عام لمن تمكن من اقامة الدليل ولمن لم يتمكن مثلا اهل الاجتهاد يقولون يجب
على الولي منع الطفل عن مس كتابة القرآن ولو كان مميزا متوضيا لقوله تع لا يمسه الا المطهرون
والطفل لما لم يكن وضوءه شرعيا لم يكن رافعا للحدث فهو محدث والمحدث لا يجوز له مس كتابة القرآن
فيجب من باب الحسبة منعه والمنع في الطفل يتعلق بوليه فنقول بعد قطعية جميع المقدمات
لم لا يكون المنع مقصورا على من علم كونه محدثا من غير نظر ودليل والطفل المتوضي ليس كذلك والعرف
قاض بذلك قلت قد مر انه يحصل القطع بتعلق الحكم بالافراد واللوازم الغير المبينة اذا قطع
باللزوم والفردية وايضا الحديثان المذكوران المنقولان عن الرضا ع يدلان على ذلك وايضا انهم ارسل
العلماء في عصر الائمة ع يجرون حكم الكلي على افراده كزرارة ومحمد بن مسلم وهشام بن الحكم ويونس
بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان ونظرائهم من اهل النظر والاستدلال وايضا كان الائمة ع
كثيرا ما يستدلون على حكم باية ويستدلون على الاستدلال كما لا يخفى على المتتبع فلا يكون الحكم مقصورا
على اللوازم البينة اللزوم والافراد البينة الفردية فتامل وقد يستدل الخصم ايضا بان مصنفي
الكتب الاربعة مع حسن تجويزهم العمل بالاحاديث من غير توقف على ملكة او غيرها سوى
فهم الحديث فيكون الاجتهاد باطلا اما الاول فلان ابا جعفر بن بابويه صرح في اول من لا

يحظر من الفقيه بان وضع هذا الكتاب انما هو لان يرجع اليه ويعمل بما فيه من لم يكن الفقيه عنده وهو
صريح في ان الغرض الذي عليه الاستدلال ستفتاه متى تعذر حضور الفقيه عنده والمجتهد عنده
على العمل باخبار هذا الكتاب عند عدم حضور فقيه وكذلك ثقة الاسلام صرح في اول الكافي
بانه كتاب يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به وهذا
ظاهر في جواز رجوع كل متعلم ومريد لعلم الدين الى هذا الكتاب من غير توقف على شرط وكذا رئيس
الطائفة ذكر في اول الاستبصار ان تهذيبه كتاب يصلح ان يكون مذخورا يلجأ اليه المبتدي في
تفقهه والمنتهي في تذكره والمتوسط في تبحره وقال في اول التهذيب انه لما فيه ليعلم الكتاب
المذكور من كثرة النفع للمبتدي والريض في العلم وظاهر ان المبتدي لا يكون فيهما الشرائط المذكورة
للعمل بالاحكام سيما الملكة قلت غاية ما يلزم من كلامهم تصريحهم بجواز العمل بما طابق الاخبار
ومدلولاتها الصريحة لكل فاهم للحديث سواء كان مستجمعا للشرائط الاخر اولا ولا يلزم منه عدم
اعتبار الشرائط الاخر والملكة في العمل بالقسم الثاني من القسمين المذكورين للاحكام الشرعية والله

اعلم **البحث الرابع في التقليد** وهو قبول قول من يجوز عليه الخطأ من غير حجة ودليل يعتبر في المفتي الذي
يستفتي منه بعد الشرائط المذكورة على النحو المذكور ان يكون مؤمنا ثقة ويكون حصول هذه
الشرائط فيه معلوما للمقلد بالمخالطة المطلعة ان امكن الاطلاع في حقه او بالاخبار المتواترة
او بالقرائن الكثيرة المفيدة للعلم او بشهادة العدلين العارفين على قول ولا يشترط المشافهة بل يجوز
العمل بالرواية عنه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف وما نقل قال الشهيد الثاني
في كتاب آداب العالم والمتعلم وفي جواز تقليد المجتهد الميت وجوه الحي اولها منعه الجمهور اقوال
اصحها عدم جوازه مطلقا لان المذاهب لا تموت بموت اصحابها ولهذا يعتد بها بعدهم في
الاجماع والخلاف ولان موت الشاهد قبل الحكم لا يمنع الحكم بها لاجتهاده بخلاف فسقه والثاني
لا يجوز مطلقا لفوات اهليته بالموت وهذا هو المشهور بين اصحابنا خصوصا المتأخرين منهم بل
لا نعلم قائلا بخلافه ممن يعتد بقوله والثالث منه مع وجود الحي لا مع عدمه ونقل الشهيد

الاول في الذكرى

البحث الرابع في التقليد

الاول في الذكرى القول بجواز تقليد الميت ولم يصرح باسم قائله ونقل المحقق الشيخ علي في حواشي
الشرائع عن الشيخ السعيد فخر الدين بن والده العلامة بجواز تقليد الميت اذا خلا العصر عن المجتهد الحي
واستبعده وحمل كلامه على الاستعانة بكتب المتقدمين في معرفة صور المسائل والاحكام
مع انتفاء المرجح وقال فخر المحققين في كتاب ارشاد المسترشدين وهداية الطالبين على ما نقل
عنه انه قال في وجه الاقتصار على الاصول الكلامية واقتصرت على هذه الاصول ولم اذكر
العبادات السمعية لان والدي جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر قدس الله روحه ذكرها
اجمع مما اهل البيت ع وهم الائمة المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين وما صح نقله منهم بالطريق
الذي له الى الشيخ الطوسي الصحيح ومن الشيخ الطوسي الى الائمة ع بالطرق الصحيحة التي لا شك فيها ولا
ريب لان والدي لما ذكرنا له ان الميت لا قول له فقال اني قد اثبت لكم ما اتفقت عليه الائمة ع
فلا يحتاج الى تقليد احد بعد معرفة واجب الاعتقاد ومن عدل عنه الى غيره فقد عدل عن اليقين
الى الظن وعن قول معصوم الى قول مجتهد فاتقوا المؤمنون تمسكوا واعتمدوا عليه انتهى كلامه
واحتج المحقق الشيخ علي في حواشي كتاب الجهاد من الشرائع على المنع بوجوه الاول ان المجتهد اذا
مات سقط اعتبار قوله ولهذا ينعقد الاجماع على خلافه وضعف هذا الوجه ظاهر لانه بعد تسليم
صحته على اصولنا ينتقض بمعروف النسب انهم اعتبروا شهادة الميت في الجرح والتعديل وهو
يستلزم الاعتداد بقوله في عدد الكبائر ونحوه الثاني انه لو جاز العمل بقول الفقيه بعد موته
لامتنع في زماننا للاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والوقوف على الاعلم
والاعلم بالنسبة الى الاعصار السابقة في هذا العصر غير ممكن وفيه بعد تسليم هذا الاجماع انه
يمكن الاطلاع على الاورع والاعلم بالآثار والاخبار والتصانيف ونحو ذلك وهذا في غاية
الظهور الثالث ان المجتهد اذا تغير اجتهاده وجب العمل باجتهاده الاخير ولا يتميز في الميت
فتواه الاول والاخير وفيه انه يمكن العلم بتقديم الفتوى وتأخره في الميت من كتبه وانه
لا يتم الا في ميت تغير فتواه في مسئلة واحدة واحتمال التغير ينتقض بالحي الرابع ان دلائل

بتغيير

الانه بالحواث ظنية لم يكن حجيتها الا باعتبار الآن لقيام ايعنها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت
فبقي الحكم الآن عن السند فيخرج عن كونه معتبرا شرعا واورد هذا الوجه الفاضل المدقق ميرزا محمد
باقر الداماد في كتابه شارع النجاة بتغيير ما وزاد انه بعد موته يمكن ظهور خطأ ظنه فلا
يمكن القول باصالة لزوم اتباع ظنه كما في حال الحياة اذ بقاء الموضوع معتبر في الاستصحاب والجواب
بعد تسليم زوال الاعتقاد والعلوم القائمة بالنفس الناطقة بعد الموت منع خلو الحكم من السند
ودليل هذا الا عين المتنازع فيه فانا نقول اذا حصل للمجتهد العلم او الظن بالحكم الشرعي من دليل
اقترن به علما او ظنا فلم لا يجوز القول بذلك الحكم الذي افتى به في حيوته بعد موته ولم لا يكفي
لسندية ذلك الحكم بالنسبة الى المقلد انه سابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل في حيوته لا بد
لنفيه من دليل ودعوى لزوم بقاء ظن المجتهد الى حين عمل المقلد اول المسئلة غايته لزوم عدم
العلم بتغير اعتقاده وهو حاصل ههنا بحسب الغرض واحتمال ظهور خطأ الظن غير ضار معتبر
كما في الحي واضعف هذه الوجوه قال صاحب المدارك والحجة المذكورة على المنع في كلام الاصحاب
على ما وصل الينا مردية جدا لا يستحق ان تذكر ثم قال ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما سائغ
للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين
لا يصلح دليلا في محل النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء
والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قد يحتمل على اصولنا
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي الرجوع فيها الى المجتهد ومع فالقائل بالجواز ان كان
ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها
بعيد من الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت
مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه اعلى الله مقامه
والجواب من وجوه الاول منع عموم النهي عن التقليد واتباع الظن بل هو مختص بالاصول
الثاني ان المسوغ لجواز تقليد الحي ليس الا الوجه الاخير من الوجهين اللذين ذكرهما ركيف يمكن

دعوى الاجماع

دعوى الاجماع مع مخالفة كثير من الاصحاب وقد ذهب الى المنع من التقليد على ما نقله الشهيد في الذكرى بعض قدماء
اصحابنا وفقهاء حلب وكلام الكليني في اول الكافي ظاهر في منع التقليد مطلقا حيث جعل التكليف
منوطا بالعلم واليقين ونهى عن التقليد والاستحسان وصرح ابن حمزة في كتاب غنية النزوع
بعينية الاجتهاد وعدم جواز التقليد وجعل غاية رجوع العامي الى العالم الاطلاع على حجة
الاجماع ليعمل بروايته العالم بدخول قول المعصوم ع او بروايته في مثل هذه المسائل الاصولية التي علم عدم
الكلام عنها في عصر الائمة ع غير ممكن الحصول فان هذه المسائل غير مذكورة الا في كتب العلامة
ومن تأخر عنه فكيف يمكن العلم بالاجماع الذي يمكن ان يكون حجة عند تأمل انه روى الكشي في ترجمة
يونس بن عبد الرحمن بسنده عن الفضل بن شاذان عن ابيه عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا
فدخل علي ابو جعفر ع يعودني في مرضي فاذا عندي ابي كتاب يوم وليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة
حتى اتى عليه من اوله الى آخره وجعل يقول رحم الله يونس ورحم الله يونس ورحم الله يونس والظاهر
ان الكتاب كان كتاب الفتوى فتحصل تقرير الامام ع على تقليد يونس بعد موته وايضا روى بسنده
عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفري قال ادخلت كتاب يوم وليلة الذي الفه يونس بن عبد
الرحمن على ابي الحسن العسكري ع فنظر فيه وتصفحه كله ثم قال هذا ديني ودين آبائي وهو الحق كله
فلو لم يجز العمل بقول الميت لانكر عليه العمل به قبل عرضه عليه وايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل
بما في من لا يحضره الفقيه مع انه كثيرا ما ينقل الفتوى من فتاوى ابيه وهو صريح في تجويز العمل بفتاوى
ابيه بعد موته وانكاره مكابرة ثم الوجه الاخير وهو لزوم الحرج يدل على جواز التقليد وكذا
ما ورد من الاخبار من رجوع الناس بامر الائمة ع لمحمد بن مسلم ويونس بن عبد الرحمن والفضل
بن شاذان وامثالهم في احكامهم والامر باخذ معالم الدين منهم على ما ذكر الكشي في تراجمهم لكن
تخصيص الحي واخراج الميت يحتاج الى دليل ولا يكفي اندفاع العسر بتقليد الاحياء للاندفاع بتقليد
الاحياء كما لا اندفاع بتقليد الميت ايضا الثالث ان قوله ان المسئلة اجتهادية وفرض العامي الرجوع
فيها الى المجتهد ممنوع لان المسئلة اصولية يمكن تحصيل القطع فيها فان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء

صح

في كتبه مسائل غير مذكورة م

المقلد عن المجتهد وكونه انما هو لانه خبر عن احكام الله فيحصل له القطع بان حياة المجتهد وموته مما لا
مجال له يكون موثرا في ذلك وعلى تقدير عدم امكان تحصيل القطع فلا شك في الاكتفاء بالظن اذ
اشتراط القطع في الاصول مبني على امكان تحصيل جوابه ويحكم به البديهة وليس اعتماد المقلد على ظنه
في المطالب الاصولية التي اجتهد فيها على الظن منه بطابق الا كالاعتماد على الظن في الفروع
حيث انه شرط في ثبوت الاجتهاد على تقدير تسليم كون المسئلة اجتهادية ظاهر ان فرض العامي الرجوع
فيها الى المجتهد فانه مبني على ما اشار اليه بقوله على اصولنا من عدم صحة تجزي الاجتهاد وقد عرفت
بطلانه فتح يمكن الاجتهاد في هذه المسئلة ثم الرجوع الى تساوي الاموات في جهة احكامه الرابع
ان قوله وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيهما دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه
فيهما والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا الخ غير صحيح اذ لا بعد في تقليد مجتهد حي
في هذه المسئلة وتقليد الموتى في غيرها ولا معنى لادعاء الجد في مثل هذه المقامات البرهانية الخامس
ان قوله مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ فيه انه لو تحقق اجماع شرعي على منع تقليد الميت مع
وجود الحي لا يستغني عن التطويل الذي ذكره فانه قد رد الحجة والعرش فعليه فعان بتسويغ التقليد في
الجملة تصريح في ان مراد المستدل المنع من تقليد الميت عند وجود المجتهد الحي والا فلا يندفع المنع
الا بتقليد الميت كما لا يخفى ولكنك عرفت عدم تحقق الاجماع في مثل هذه المسئلة المسائل الاصولية
وسيما هذه المسئلة واقول الذي يختلج في خاطري في هذه المسئلة ان من علم من حاله انه لا يفتي في المسائل الا
بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة كابني بابويه وغيرهما من القدماء يجوز تقليده حيا كان او
ميتا ولا يتفاوت حياته وموته في فتاويه واما من لا يعلم من حاله ذلك بل يعمل باللوازم الغير البينة
والاجزاء والجزئيات الغير البينة الاندراج فيشكل تقليده حيا كان او ميتا فان من تتبع وظهر عليه
كثرة اختلاف الفقهاء في هذه الاحكام يعلم ان كثرة الغلط في هذه الاحكام قليل مع انه شرط صحة
التقليد ندرة الغلط والسر فيه ان مقدمات هذه الاحكام لما لم يوجد فيها نص صريح كثيرا
ما يشتبه فيها الظني بالقطعي وبهما يشتبه لذلك فيتوهم جواز الاعتماد على مطلق الظن فيها

فيكثر فيه

فيكثر فيه الاختلاف ولهذا قلما يوجد في مدونات هذا القسم مقدمة غير قابلة للمنع بل مقدمة لم يذهب احد
الى منعه وبطلانه بخلاف الاختلاف الواقع في القسم الاول فانه يرجع الى التعارض في الاخبار فان قلت فعلى هذا
سيطل جواز الاعتماد المجتهد اتفق على صحة اعتقاده في هذا القسم الثاني قلت لا يلزم ذلك لانه اذا حصل له الجزم
باللزوم او الاندراج يحصل له الجزم بالحكم الشرعي ومخالفة الحكم المقطوع به غير معقول بل تامل اذا عرفت
هذا فالاولى والاحوط للمقلد المتمكن من فهم العبارات انه لا يعتمد على فتوى القسم الثاني من الفقهاء الا بعد
العرض على الاحاديث بل لو عكس ايضا كان احوط تنبيه حكم جماعة من متاخري اصحابنا ببطلان صلوة
من لم يكن مجتهدا او لا مقلدا لمن يجوز تقليده وكذا غير الصلوة من العبادات ولا ريب في الاطلاق ذلك وجها
بل لا يصح ذلك الحكم في صور الاولى من احتاط في العبادة بحيث يحصل الصحة على كل تقدير فح لا وجه للقول
ببطلان تلك العبادة كمن صام وكف عن جميع ما يحتمل ان يكون فعله مبطلا ويتاتى ذلك في الصلوة ايضا
كالاتيان بجميع ما يحتمل ان يكون تركه مبطلا وترك جميع ما يحتمل ان يكون فعله مبطلا بحيث يحصل له القطع
بصحة صلوته على كل تقدير فان قلت هذا لا يتاتى في الصلوة لان الافعال المحتملة للوجوب والندب
كالسورة والتسليم ونحوهما ان وقعت على وجه الوجوب ابطلت الصلوة على تقدير ندبيتها وكذا العكس
قلت لا نم بطلانه ذلك اي بطلان الصلوة بايقاع بعض اجزائها على وجه الندب وبالعكس اذا تحققت نية
القربة غاية كونها كانا في اعتقاد خلاف الواقع وليس النهي متعلق بنفس الصلوة او شيء من اجزائها
بل ولا باوصافها اللازمة كما لا يخفى وعلى تقدير التسليم فيمكن عدم نية الوجه في مثل تلك الافعال
بل الاقتصار على قصد القربة وكونه مشغولا بالصلوة اذ لا دليل على تعيين نية الوجه في تفاصيل اجزاء
الصلوة ولهذا لم يذهب احد من العلماء وان ذهب البعض الى البطلان مع نية الوجه المخالف للواقع ولم
يذهب احد الى بطلان صلوة الذاهل عن الوجه في اجزاء الصلوة مع انه لا يتم القول بالبطلان نوجه
على تقدير صحة تجزي الاجتهاد فان من اجتهد في امر النية وظهر عليه انه لا يعتبر نية الوجه في اجزاء
الصلوة ثم اتى بالصلوة على الوجه المذكور فح لا يتصور القول ببطلان صلوته بوجه الثانية لو وقعت
العبادة موافقة لحكم الشرع في نفس الامر واقترنت بنية القربة مثلا من صلى وترك قراءة السورة

في الواقع غير واجبة ... من العوام فلا يمكن الحكم ... اعتقد استحباب السورة فح لم يحكم ببطلان تلك الصلوة
اذ لم يثبت ... عليه تعلقت بصلوة ذلك المصلي بل بتقليد مثله كما مر وعلى هذا فلا يمكن الحكم ببطلان صلوة
من كانت صلوته موافقة لشيء من اخبار الائمة ع لا يعمل به او لقول بعض اقوال الفقهاء المعتبرين
ش ... وان يمكن ذلك المصلي انه تمكن المكلف من تحصيل الظن به بحيث يتاتى منه نية القربة قال الفاضل
الورع المحقق مولانا احمد الاردبيلي في شرح قول العلامة في الارشاد ويجب معرفة واجب افعال الصلوة
ثم اعلم ان الذي تقتضيه الشريعة السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والتحقيق المذكور في الاصول
ويرع الظن انه يكفي العمل على ما هو المأمور وفي الاخبار اشارة اليه كما مر البعض ويستفيق على اصالة
انه ... وما يزيح اذ الظاهر ان الغرض ايقاعه على ترائط المستفادة من الادلة واما كونه على وجه
الوجوب فلا وغيرها معلوم وانه داخل في الوجه المأمور به بل الظاهر عدمه فلا يتم الدليل بان فعل الواجب على الوجه
المأمور به موقوف على المعرفة والا ما فعله ما اتى بالمأمور به على وجهه فيبقى في عهدة التكليف وعلى
تقدير تسليم الوجوب لا نم البطلان على ان تركه ... خصوصا عن الجاهل والغافل عن وجوبه وعن الذي
اخذه بدليل مع كون وظيفته ذلك وكذا القائل انه لا يجوز ... ليه ولا خفاء في صعوبة العلم الذي
اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء والاطفال الذي في اوائل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة
المقلد والوسائط مع انهم ما يعرفون العدالة ومعرفتهم اياها واخذهم عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة
العدالة ما تحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم الآن ما حصلوا شيئا وليس بمعلوم انهم
العمل بالشياع ... العدالة مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة بل ولا بالعدلين ولا بالمعاشرة
وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ على الظاهر بل بعده انهم
لعدم العلم بالتكليف فانهم يمكن فرض حصوله في نجاح التكليف ولكن قد لا يمكن والمراد انهم والحاصل
انه لا دليل يصلح الا ان يكون اجماعا وهو ايضا غير معلوم لي بل ظني انه يكفي في الاصول الوصول الى
المطلوب كيف كان بدليل ضعيف بحيث وتقليد كما مر اليه الاشارة وعدم نقل الايجاب عن السلف
بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد وفعل صورة الايجاب ومثل تعليم النبي ص الاعراب بعد الصلوة

اشتمالها على

اشتمالها على ما لا يحصى كثرة من الواجبات وترك المحرمات والمندوبات وكذا سكوتهم ع عن اصحابهم في ذلك وبالجملة
لي ظن قوي على ذلك من الامور الكثيرة وان لم يكن كل واحد منها دليلا فالمجموع مفيد له وانا لم احصر في الآن
كله وان امكن الوجوب على العالم المتمكن من العلم على الوجه المزبور على انه لو تم لتم الدلالة على وجوب الوقت حتى العمل
وانه غير واجب اجماعا ولكن ظني لا يغني من العلم شيئا فعليك بطلب الحق والاحتياط ما استطعت انتهى كلامه
اعلى الله مقامه وذكر ايضا في مسئلة الشك بين الاثنين والثلث والاربع انه يكفي في الاصول مجرد الوصول الى الحق
وانه يكون ذلك بصحة العبادة المشترطة بالقربة من غير اشتراط البرهان على والحجة على ثبوت الواجب وجميع
الصفات الثبوتية والسلبية والنبوة والامامة وجميع احوال القبر ويوم القيمة بل يكفي فيها الوصول
اليقين بثبوت الواجب والوحدانية والصفات في الجملة باظهار الشهادة به وبالرسالة وبامامة
الائمة ع وعدم انكار ما علم من الدين بالضرورة ويلزمه اعتقاد سائر المذكورات في الجملة هذا
ظني وقد استفدته ايضا من كلام منسوب الى افضل العلماء وصدر الحكماء نصير الحق والشريعة
ومعين الفرقة الناجية بالبراهين العقلية والنقلية على حقية مذهب الشيعة الاثني عشرية نفعه
الله بعلومه الدينية وحشره مع محمد ص خاتم الرسالة وآله الاوصياء الائمة ع ومما
الشريعة السهلة السمحة ان البنت التي ما رأت احد الاولاد امها مع فرضهما مقيدين بالدين الحق
فكيف لو اذا بلغت تسعا يجب عليها جميع ما يجب على غيرها من المكلفين على ما هو المشهور عند الاصحاب
مع انها ما تعرف شيئا فكيف يمكنها فهم كل الاصول بالدليل والفروع من اهلها على التفصيل المذكور
قبل العبادة مثل الصلوة على انه تحقيقها العدالة في غاية الاشكال وقد لا يمكن فهم الاصول
بالتقليد فكيف بالدليل وعلى ما ترى انه قد صعب على اكثر الناس من الرجال والنساء وجدانهم شيء
من المسائل على ما ينبغي بعد المداومة وبالجملة هذا ظني ولكنه لا يغني من شيء وعلي لا العاقبة
كما انتهى وقد استبعد ما ذكره بعض الاصحاب سيما في الرسالة الالفية مع قوله في الذكرى
بصحة صلوة العامة وقد اشار اليه الشارح ايضا واستشكل الشارح هذا في الصحة على تقدير الموافقة
انتهى كلامه وقال في بحث وجوب العلم بدخول الوقت للصلوة وبالجملة كل من فعل ما هو في نفس الامر

وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو اخذ من احد
وظن كذلك وفعل فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم ياخذها عن ادلتها فانه يكفي ما اعتقد
دليلا واوصله الى المطلوب ولو كان تقليدا كما افهم من كلامه منسوب الى المحقق نصير الملة والدين قدس
سره العزيز وفي كلام الشارح اشارات اليه مثل مدح جماعة للطهارة بالبحر والماء مع عدم العلم بجوازها
وتحقيق من امر بالوقف ومثل قوله ص لعمار حين غلط في التيمم قال الا فعلت كذا فانه يدل على انه لو فعل
كذا لصح معه انه ما كان يعرف وفي تصحيح من نسي ركعة ففعلها واستحسنه ع مع عدم العلم والشريعة
السهلة السمحة تقتضيه وما وقع في اوائل الاسلام من صلاته ص مع الكفار من الاكتفاء بمجرد حكمهم بالشهادة
وكذا فعل الائمة ع مع من قال بهم مما يفيد اليقين فتامل وكذا جميع احكام الصوم والقصر والتمام
وجميع المسائل كظواهر كون المؤمن مع عدم العلم بالتحصيل والحفظ انتهى كلامه قدس سره وقال في شرح
قوله ويجب غسل موضع البول بالماء خاصة واعلم ان الرواية التي نقلت هنا في سبب نزول الاية
الدالة على الازالة بالماء اي قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين دالة على اصابة الحق وصواب
راي لم يكن عن علم فعدم صحة صلوة من لم ياخذ كما وصفوا مع صلوته كما وصفوها غير ظاهر بل يمكن
صحتها واشباهها كثيرة سيما في اخبار الحج فلا تغفل الا ان يقال انه في وقت الصلوة كان مامورا بالاخذ
فبطل ويكون المسكوت عنهم ابتلوا بالجهل لعدم النهي عن الضد الخاص عندهم ثم تقول به لو فرض الامر
المضيق في ذلك الوقت مع الشعور فالجاهل والغافل خارجان عن النهي فافهم انتهى هذا ولكن روى
الكليني في باب المسألة في القبر العبري عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن ابراهيم
بن ابي البلاد عن بعض اصحابه عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك قال فيقول
الله فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال من امامك فيقول
فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله له وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها
نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة
لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص

فيقال ما دينك

فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه
بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها قال فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث
وهذه الرواية دالة على ان هذه الاصول لا يكفي فيه تقليد الناس فالحق ان الاولى والاحوط للمكلف
ان يكون جميع ما يعتقده من الاصول والفروع مما يكون ماخوذا من كلام ائمة الهدى وخزنة
علم الله وابواب مدينة العلم ص ومستندا اليهم فان الكل من كلامهم ع ان المجتهد قد يكون معذورا
والمصيب مع ذلك غير موجب للاولى ان تكون مقدمات المعارف النظرية ماخوذة من كلامهم
وما سكتوا عنه ولم يبلغنا فيه منهم شيء فالاحوط السكوت فيه ومن تتبع الاخبار الواردة
في ذلك كالروايات الواردة في النهي عن الكلام مرة على الاطلاق ومرة على غير الماخوذ منهم عليهم السلام
حصل له الجزم بذلك ويظهر من كثير من الروايات والخطب ان اصل التصديق بالصانع مما فطر عليه
جميع العقول وان قلب من يجحد معترفا وان انكره بلسانه بل ان الانبياء انهم لم يريدوا من الناس احدها
معرفة الرب تعالى وفي بعض الروايات معرفة الله بدل معرفة الرب قال الله تعالى افي الله شك فاطر
السموات والارض الاية وهذا مذهب النظام وكثير من المتكلمين كما نقله في الوافية وجزم بذلك جميع
المعارف عندهم كذلك واعلم انه ذكر ان الاحوط للمقلد عرض فتاوى الفقهاء على الروايات وانما
قلنا انه احوط لا انه متعين لان الكثير من الروايات جواز اعتماد العامي على من كان ثقة عارفا
بروايات الائمة كالامر باخذ معالم الدين عن محمد بن مسلم الثقفي والفضيل بن يسار ويونس
بن عبد الرحمن وغيرهم على ما ذكره الكشي وغيره في تراجمهم وكالروايات الواردة في فضل العلماء
بانهم يسددون قلوب شيعتنا وروى ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي بطرقه المذكورة فيه عن الامام
الحسن العسكري ع قال حدثني ابي عن ابائه ع عن رسول الله ص قال اشد من يتم اليتيم
الذي انقطع عن ابيه يتم يتيم انقطع عن امامه ولا يقدر على الوصول اليه ولا يدري كيف حكمه
فيما يبتلى من شرائع دينه الا فمن كان من شيعتنا عالما بعلومنا وهدى الجاهل بشريعتنا كان معنا
في الرفيق الاعلى وباسناده عن علي بن محمد ع قال لولا من يبقى بعد غيبة الامام من العلماء

الداعين اليه والدالين عليه والذابين عنه وعن دينه بحجج الله المنقذين للضعفاء من عباد الله من
شباك ابليس ومردته لما بقي احد الا ارتد الحديث وغير ذلك من الروايات والحاصل ان المفهوم
جواز اعتماد ضعفاء الناس والعوام على العلماء من غير تقييد بلزوم عرض فتاويهم على كلام الائمة ع
فيكون عندي انه لو وقع غلط كان في ذمة العلماء فقط ويقتضيه نفي العسر والحرج وكون الدين والشريعة
سهلة سمحة كما لا يخفى والله اعلم بحقائق الامور **الباب السادس** في التعادل والترجيح اعلم ان التعارض
الواقع في الادلة الشرعية يكون بحسب الاحتمالات العقلية منحصرا في اقسام الاول بين الاثنين
من الكتاب فان كان في احدهما اطلاق او عموم بحيث يمكن تقييدها او تخصيصها او نحو ذلك
فالمشهور لزوم ذلك والا فالمتاخر ناسخ ان علم التاريخ والا فالتوقف او التخيير ان امكن والاحوط
الرجوع الى الاخبار الواردة عن الائمة ع ان وجدت في ذلك والا فالتوقف والاحتياط ان امكن
الثاني بين الكتاب والسنة المتواترة فان كانت من النبي ص فحكمه ما مر مع احتمال تقديم السنة
وكذا ان كانت من الائمة ع مع احتمال تقديم الكتاب في الحديث عرض حديثهم على كتاب الله وطرح
ما خالف كتاب الله وحمله على التقية الثالث بين الكتاب والظني من اخبار الاحاد المشهور
تقديم الكتاب مع عدم امكان الجمع بوجه بل معها ايضا على قول الشيخ وجماعة وحديث العرض يقتضي
له والاخبار الواردة في حصر العلم بالقران على الائمة ع وانه يجب عقولهم لا يجب عقول الرعية
يقتضي تقديم الخبر كما لا يخفى والله اعلم الرابع بين الكتاب والاجماع المقطوع او المظنون والحكم
انه حكمه كالثاني والثالث في الاول والثاني من قسميه الخامس بين الكتاب والاستصحاب بناء على
حجيته ويعد تقديم الثاني مطلقا السادس بين المتواتر وخبر الواحد ولا شك في تقديم خبر
المتواتر وكذا المحفوف بما يفيد القطع على خبر الواحد اذا كان كل منهما عن الائمة او النبي ص وكذا اذا
كان احدهما عن النبي ص فقط على الكل وهذا مع عدم امكان الجمع السابع بين السنة المقطوع
بها بقسميها مع مثلها ويظهر حكمها مما يجيء انشاء الله تعالى الثامن بين السنة المقطوع بها والاجماع
بقسميه وحكمه كالسادس والسابع التاسع بينها وبين الاستصحاب وحكمه كالخامس العاشر

الباب السادس في التعادل والترجيح

بين الخبرين من اخبار الاحاد

بين الخبرين من اخبار الاحاد وهذا هو الذي ذكره الاكثر في كتبهم واقتصروا عليه وذكروا له اقساما
من وجوه الترجيح بعضها بحسب السند ككثرة رواة احدهما او ورع راوي احدهما او فقهه او ضبطه
وثوقه ونحو ذلك من الاوصاف او علو الاسناد في احدهما وبعضها بحسب الرواية كترجيح المروي
بلفظ المعصوم على المروي بالمعنى وبعضها بحسب المتن كالفصاحة والافصحية على قول او تاكد
الدلالة او كون المدلول في احدهما حقيقيا دون الاخر او كون دلالة احدهما غير موقوفة على توسط
امر بخلاف الاخر والعام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وبعضها بالامور
الخارجية كاعتضاد احدهما بدليل اخر او بعمل السلف او بموافقة الاصل على قول ومخالفته
على قول اخر او مخالفته لاهل الخلاف بخلاف الاخر وهذه الوجوه مفصلة في كتب الاصول وانا لم ابسط
القول فيها لان المدرك في بعضها غير ظاهر والاولى الرجوع في الترجيح الى ما ورد به وهو
روايات الاولى ما رواه الشيخ الجليل الطبرسي في كتاب الاحتجاج في احتجاج ابي عبد الله
عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله ع قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك
حتى ترى القائم ع فترد اليه الثانية ما رواه عن الحسن بن الجهم عن الرضا ع وفي اخره قلت يجيئنا
الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما
اخذت الثالثة ما رواه ايضا في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري رحمه الله الى صاحب الزمان
ع يسألني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر
فان بعض اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم واقعد فوقع ع
في الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث
الاخر فانه روي اذا رفع راسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود
تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من باب التسليم كان صوابا الرابعة
ما رواه علي بن مهزيار في الصحيح قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع اختلف اصحابنا
في رواياتهم عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما في المحمل وروى بعضهم

ان ذ... ايها الاعلى وجه الارض فاعلمني كيف تصنع انت اقتدي بك في ذلك فوقع عم موسع عليك
بايه عملت وفي دلالة هذه الرواية على ما نحن فيه نظر ظاهر ورواه الكليني في الكافي قال وفي رواية
بايهما اخذت من باب التسليم وسعك ورواها في خطبة الكافي عن العالم عم وهذه الاخبار
دالة على ان للمكلف التخيير في العمل باي الخبرين شاء واختاره الكليني في خطبة الكافي كما مر وتعرف
عبارته الخامس ما نقل عن احتجاج الطبرسي انه روى عن سماعة بن مهران قال سئلت ابا عبد الله
عم قال قلت يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد
منهما حتى تاتي صاحبك فتسئله عنه قال قلت لا بد ان نعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة
السادسة ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي في رسالة الفها في بيان احوال احاديث
اصحابنا بسنده عن ابن بابويه عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن عيسى عن رجل عن يونس
بن عبد الرحمن عن الحسين بن السري قال قال ابو عبد الله عم اذا ورد عليكم حديثان مختلفان
فخذوا بما خالف القوم السابعة وروي ايضا عن ابن بابويه عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين
السعدآبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابن فضال عن الحسن بن الجهم قال قلت للعبد الصالح
عم هل يسعنا فيما يرد علينا منكم الا التسليم لكم فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروى
عن ابي عبد الله عم شيء ويروى عنه خلافه فبايهما ناخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق
القوم فاجتنبه الثامنة روي بهذا الاسناد عن احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن محمد
بن عبد الله قال قلت لابي الحسن الرضا عم كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم
حديثان مختلفان فانظروا ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم
فدعوه وروى الشيخ في باب الخلع عن الحسن بن سماعة عن الحسن بن ايوب عن ابن بكير عن عبيد
بن زرارة عن ابي عبد الله عم قال ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت مني
لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه وهذه الاخبار الخمسة دالة على ان المتعين عند اختلاف
الاخبار العرض على مذهب العامة والاخذ بالمخالف منه وعدم جواز العمل بالتقية عند الاختيار د

التاسعة ما رواه الكليني في باب اختلاف الحديث من الكافي في الصحيح عن عمر بن حنظلة قال
سئلت ابا عبد الله عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة الى ان قال وكلاهما اختلفا في حديثكم
قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم
به الاخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال
فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من
حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله قال رسول الله ص حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات
وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما
وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب
والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة
ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والاخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة
ففيه الرشاد فقلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم
وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالاخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه
حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وهذه الرواية
تدل على ان الترجيح باعلمية الراوي وافقهيته واورعيته واصدقيته ومع التساوي بالا
شهرة ومع التساوي فيها فبالعرض على الكتاب والسنة ومذهب العامة وظاهرها لزوم العرض
على الجميع ويحتمل ان يكون الواو بمعنى او فاللازم العرض على احدها ولكن قوله ارايت ان كان الفقيهان
عرفا حكمه من الكتاب والسنة الخ يؤيد الاول الا انه عم جوز الترجيح بالعرض على مذهب العامة فقط
وعلى حكامهم في جوابه لهذا القول ومع عدم امكان هذا النحو من الترجيح فمقتضى هذه الرواية لزوم
التوقف ولم يجوز في هذه الرواية التخيير وحمل بعضهم روايات التخيير على العبادات المحضة وروايات الارجاء

والتوقف على ما ليس كذلك كالدين والميراث ونحوهما وهو غير بعيد لان هذه الرواية وردت في المنازعات
والمخاصمات فتامل العاشرة ما رواه محمد بن ابراهيم بن ابي جمهور الاحسائي في كتاب عوالي اللئالي
عن العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سئلت الباقر عم فقلت جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او
الحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر
فقلت انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال عم خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما
في نفسك فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة
فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما كانا معا موافقين او مخالفين فكيف اصنع فقال
اذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال عم اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر وفي رواية انه عم قال اذن
فارجه حتى تلقى امامك فتسئله انتهى كلامه الحادية عشر ما رواه الشيخ قطب الدين الراوندي بسنده
عن ابن بابويه عن سعد بن عبد الله عن ايوب بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد
الله عن الصادق عم قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما على اخبار العامة
فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه الثانية عشر ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا عم
قال قلت له عم تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة فقال ما جاءك عنا فقس على كتاب الله عز وجل
واحاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما
ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت الثالثة عشر ما
رواه الكليني في باب اختلاف الحديث في الصحيح عن سماعة عن ابي عبد الله عم قال سئلته عن رجل
اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه والاخر ينهاه عنه كيف يصنع
قال يرجئه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك
الرابعة عشر ما رواه ايضا في الباب المذكور بسنده عن ابي عبد الله قال ارايتك لو حدثتك

بحديث العام ثم جئتني من قابل فحدثتك بخلافه بايهما كنت تاخذ قال قلت كنت اخذ بالاخير
فقال رحمك الله الخامسة عشر ما رواه باسناده عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله عم اذا
جاء حديث عن اولكم وحديث عن اخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم عن الحي فان بلغكم
عن الحي فخذوا بقوله الحديث وفي حديث اخر خذوا بالاحدث وهذه الروايات الثلثة دالة على ان
الواجب الاخذ بالرواية الاخيرة ولا اعلم احدا عمل بها غير ابن بابويه في الفقيه في باب الرجل يوصي الى رجلين
حيث نقل خبرين مختلفين ثم قال ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ بقول الاخير كما امر به الصادق عم
وذلك لان الاخبار لها وجوه ومعان وكل امام اعلم بزمانه واحكامه من غيره من الناس انتهى السادسة
عشر ما رواه الكليني ايضا في باب الاخذ بالسنة وشواهد الكتاب في الصحيح او الموثق عن عبد الله
بن ابي يعفور قال سئلت ابا عبد الله عم عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به
قال عم اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله او من قول رسول الله ص والا فالذي
جائكم به اولى به السابعة عشر قال ابن بابويه في كتاب الاعتقادات اعتقادنا في الحديث المفسر
انه يحكم على المجمل كما قال الصادق عم وراعى هذه القاعدة في كتاب من لا يحضره الفقيه في الجمع بين الخبرين
بين الاخبار والظاهر انه اراد بالمفسر المخصص والمقيد والمبين والمفصل ونحوها وبالمجمل خلافها وهذه الروايات
تدل على انواع من العمل عند تعارض الاخبار الاول الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية الثقة والاوثق
والافقه والاصدق والاورع على من ليس كذلك وهذا يدل عليه الرواية التاسعة والعاشرة الثاني
الترجيح بشهرة الرواية ونقل الاكثر اياها وندرة الاخرى ويدل عليه ايضا التاسعة والعاشرة الثالث
العرض على كتاب الله والعمل بالموافق وطرح المخالف وهذا يدل عليه التاسعة والحادية عشر والثانية عشر
والسادسة عشر الرابع العرض على سنة رسول الله ص ويدل عليه الرواية التاسعة والسادسة عشر ولفظة
او في الاخيرة مؤيدة لكون الواو في الاولى بمعنى او الخامس العرض على مذهب العامة ورواياتهم او على حكامهم
والاخذ بالمخالف ويدل عليه الرواية الخامسة والسادسة والسابعة والثامنة والتاسعة والعاشرة والحادية عشر السادس
الاخذ بالاحدث ويدل عليه الرابعة عشر والخامسة عشر مع رواية اخرى مذكورة فيهما السابع التخيير في العمل بايهما

شاه الله . ويدل عليه الاربع الاول والعاشر والثاني عشر والثالث عشر الثامن التوقف وعدم العمل بشيء منهما
ويدل على الخامسة والتاسعة والعاشرة والثالث عشر التاسع العمل بالاحوط منهما ويدل عليه الرواية العاشرة
العاشر العمل بالحديث المفرد وحمل الجواز عليه كما يدل عليه الرواية الاخيرة ولكن هذا خرج باخر من اهل السنة فيه
طرح الخبرين واعلم انه ظاهر الرواية التاسعة ان الترجيح باعتبار السند من اوثقية الراوي ونحوها واكثرية
مقدم على العرض على كتاب الله وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ويكون راوي احدهما اوثق وافقه
واورع من راوي الاخر يكون العمل بالاول متعينا وان كان مخالفا للقرآن ولكن ظاهر كثير من الروايات
ان العرض على كتاب الله مقدم على جميع اقسام التراجيح بل روى الكليني في باب الاخذ بالسنة وشواهد
الكتاب اخبارا كثيرة دالة على ان الخبر الغير الموافق لكتاب الله فهو زخرف وغير مقول للنبي ص ويلزم طرحه
وان لم يكن له معارض اصلا وعلى هذا فاذا تعارض حديثان ينبغي عرضهما على القرآن او السنة المعلومة
لنا والعمل بالموافق لهما وان لم يعلم الموافقة او المخالفة لهما فالترجيح باعتبار الصفات المذكورة للراوي
ومع التساوي فيها فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة
او مذاهبهم او على احكامهم والعمل بالمخالف لها وتأخر هذا عما قبله كما صرح به في التاسعة والحادية
عشرة وان لم يعلم الموافقة والمخالفة للعامة فالعمل بالاحوط منهما كالرواية العاشرة وللروايات الاخر الدالة
على الاحتياط مع عدم العلم كصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج في كفارة الصيد عن ابي الحسن ع وفي اخرها اذا
اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط وقوله ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر
حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك رواها الشيخ في التهذيب وغير ذلك من الروايات الدالة
على الاخذ بالحزم والاحتياط انما يتاتى فيما لم يكن احد احتماليه التحريم واما في المردد بين التحريم وحكم
آخر فلا احتياط فانه لم يتيسر العمل بالاحوط فالتوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن ذلك كما في الروايات
الدالة على التوقف عند فقد المرجح فان لم يكن بد الا العمل باحدهما فالحكم التخيير لانه يحمل حمل التوقف
في الرواية الخامسة مقدما على مذهب العامة وهو مقدم على التخيير على ما في كثير من الروايات وفيه
نظر وتقديم التوقف على التخيير وكذا عكسه محل تامل وحمل بعضهم التخيير مخصوصا بالعبادات المحضة والتوقف فيها

وظاهر الروايات

119

والظاهر من الروايات اباه سيما الرواية الخامسة فانها ظاهرة في العبادات مع الامر بالتوقف فيها والعمل بالروايات
الدالة على العمل بالاحدث في الاحاديث النبوية قريب لما ورد من ان الاحاديث ينسخ بعضها بعضا واما في
اخبار الائمة ع بالنسبة الى مكلفي هذه الاعصار فمشكل غاية الاشكال الحادي عشر من اقسام الادلة التعارض دض
بين خبر الواحد والاجماع فان كان قطعيا فتقديمه ظ وان كان ظنيا فيحتمل تقديم الخبر لان النسبة الى المعصوم
اظهر واصرح ويحتمل تقديم الاجماع لبعد التقية فيه وكونه بمنزلة رواية كثرت رواتها ويحتمل كونه كتعارض ض
الخبرين الواحدين في الحكم وقد مر الثاني عشر بين خبر الواحد والاستصحاب فان كان من اصل الاستصحاب ثابتا
بخبر الواحد فالظاهر تقديم الخبر والا ففيه تامل وحكم القياس على تقدير حجيته وكذا المفاهيم لا يزيد على حكم الا
ستصحاب فيما ذكرنا الثالث عشر بين الاجماعين والحكم مع الاختلاف في القطعية والظنية ظ ومع التماثل
فحكمه ما مر في تعارض الخبرين من اخبار الآحاد وتوهم كثير من الاصوليين انه لا يمكن تعارض اجماعين قطعيين
وهو باطل لان مرادنا بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم من حالهم وعادتهم انهم لا يتفقون الا لما يلزمهم
من ائمتهم ع فاذا حصل العلم باتفاق مثل زرارة والفضيل بن يسار وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي فلا شك
في حصول العلم القطعي بدخول قول المعصوم ع او اشارته او تقريره في هذا الاتفاق ولما كان ما روي الائمة ع
كثيرا ما ترد على جهة التقية ونحوها فلا بعد في اتفاق جماعة كذلك على امر واتفاق جماعة اخرى كذلك
على خلافه غاية الامر ان يكون مستند احد الاجماعين واردا على سبيل التقية ولما كان كثير من فضلاء اصحاب
الائمة ع موجودة في زمن المرتضى والشيخ وتلامذتهما والمحقق والعلامة الى زمان الشهيد رحمهم الله فيمكن
اطلاعهم على الاجماعات المتعارضة كالاخبار المتعارضة لتواتر الكتب بينهم فلا يجوز نسبة الغلط اليهم بسبب
نقلهم الاجماعات المختلفة المتناقضة والقول بان اصحاب الائمة ع لم يكن لهم فتاوى بل كتبهم منحصرة
في الروايات قول تخميني فان كتب الروايات كثيرا ما يذكر فتاوى من زرارة وابن ابي عمير ويونس بن عبد الرحمن وغيرهم
وفي كتاب الفرائض من كتاب من لا يحضره الفقيه اورد كثيرا من فتاوى يونس والفضل بن شاذان وكيف لنا
بمجرد هذا التخمين نسبة الغلط الى كثير من فحول العلماء كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة وغيرهم مع قطعنا بان
الكتب التي كانت عندهم ليست موجودة في هذا الزمان هذا مع بعض الظن الرابع عشر بين الاجما ع

والاستصحاب وحكمه يعلم مما سبق بادنى تامل الخامس عشر بين الاستصحابين والحكم التوقف وعدم العمل بشيء منهما ان امكن
والا فيعمل بما وافق الاصل لعدم العلم بالناقل عنه ولا يبعد ترجيح ما اصله راجح باحد المرجحات المذكورة وعليك
بامعان النظر في المرجحات المذكورة في كتب الاصول فان رجع الى احد المرجحات المنصوصة او قام عليه دليل قطعي
فهو مقبول والا فعدم الالتفات اليه احوط واولى والعلم عند الله والتكلان في المهمات على الله وهو حسبي
ونعم الوكيل وصلى الله على اشرف خلقه من الاولين والآخرين محمد واهل
بيته الطيبين الطاهرين هذا آخر ما اخترناه من المطالب الاصولية
المبرهنة بالنصوص والادلة القطعية وقد فرغت من
هذه النسخة المباركة يوم الجمعة المباركة من ثامن عشر
من شهر جمادى الثاني وانا الاقل [illegible]

هذا الكتاب الوافي

حصتي من كتبنا المشتركة لعبد الله شرح
محمد صالح على اصول الكافي اربع جلود
وسائل خمس جلود مختلف جلدان
اربع جلود مسالك وقطعه بالبيع
الجزو الثاني من الشرايع والجزو الاول
غير تام كنز العرفان تهذيب طهاره
وصلاة عضدي شمسيه الفيه
قطر فاكي وافيه ارشاد العلامة من الغصب
الى الاخر مفصل في النحو كتاب رجال ابن الجزري
مع رسالة في القرائه رسالة في الرضاع ورسالة
في الحج شيخ جواد شرح على الخلاصه

الكتب التي هي ملكي

ذكرى دروس مع بيانها سرائر نهايه الشيخ مع جواهر
وشرح الجمل جامع يحيى مع اشارة السبق وهدايه
الصدوق كافي ابي الصلاح مع مراسم سلار مسائل
الناصريه مع انتصار معالم سلطان وشيرهان
وافيه وفوائد السيد شرح الوافيه للسيد
محسن الجزو الثاني معارج سيد صدر الدين
وقف خاص

راجع لفهم البيتين كلام الشعراني في ترجمة
الجنيد الجزء الاول الصفحة ٢٢١

لا تحزن أخاً وإن أبصرته
لك جافياً ولا تجب منافيا
فالغصن ييبس ثم يصبح ناضراً
والماء يكدر ثم يرجع صافيا

ولقائله عطر الله مرقده

ذكّر أخاك إذا تناسى واجباً
أو عن في آرائه تقصير
فالذكرى تصيد أحوال الحائم لعارض
يطرأ عليه وصقله التذكير